

Ph. U. O dg

ABHANDLUNGEN
ZUR PHILOSOPHIE UND IHRER GESCHICHTE

HERAUSGEGEBEN VON BENNO ERDMANN

X.

DIE
SUBSTANZENLEHRE LOCKES

VON

Dr. WILLY FREYTAG

HALLE A. S.
MAX NIEMEYER

1899

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

LIBRARY

CHICAGO, ILL.

1911

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

LIBRARY

1911

ABHANDLUNGEN

DES

F. H. L. O. S. O. F. H. E.

UND SEINER GESCHICHTE

VERGLEICHENDE

VON

DEUTSCHEN

Reinhold Hoff

WILLY FREYTAG

Der Substantivbildung

HALLE A. S.

VERLAG VON

1892

ABHANDLUNGEN
ZUR
P H I L O S O P H I E
UND IHRER GESCHICHTE

HERAUSGEGEBEN
VON
BENNO ERDMANN

Zehntes Heft
WILLY FREYTAG:
Die Substanzenlehre Lockes.

HALLE A. S.
MAX NIEMEYER

1899

DIE
SUBSTANZENLEHRE LOCKES

VON

Dr. WILLY FREYTAG

HALLE A. S.
MAX NIEMEYER

1899

THE

SUBSTANTIAL LOOKER

FOR

DR. WILLIAM BRYANT

THE
NEW YORK

Eine Erörterung von Lockes Substanzenlehre, also eine neue historisch-philosophische Betrachtung über diesen Gegenstand zu den mancherlei schon vorhandenen. Ist es nicht vermessen, so etwas aus der Studierstube herauszugeben, wo es seinen eigentlichen Platz hat? Soll die Notwendigkeit einer Dissertation die einzige Entschuldigung sein? Glücklicherweise bietet die eigenartige Stellung der Philosophen in der historischen Entwicklung eine Möglichkeit, dieser unangenehmen Folgerung zu entgehen. In der Geschichte im strengen Sinn erhalten die Personen mit ihren Ansichten und Gesinnungen nur insoweit einen Platz, als dieser Teil ihres geistigen Seins ein Glied in der Kausalreihe der Dinge bildet, die allein des historischen Interesses würdig ist. Dies ist das Ideal, wie es uns im Werke des Thukydides vor Augen liegt: nur wo eine genauere Einsicht in die ursächliche Verknüpfung unmöglich ist, muss eine allgemein gehaltene Schilderung von Charakter und Intellekt der Persönlichkeiten eintreten, um wenigstens nicht den Zusammenhang im grossen und ganzen zu verfehlen, wo er im einzelnen nicht nachzuweisen ist. Jedenfalls, über das hinaus, was historisch wirksam gewesen ist, reicht das Interesse des ernstesten Geschichtsforschers am Persönlichen nicht. Hier springt deutlich der Unterschied der Geschichte der Philosophie von allen andern Arten der Geschichte heraus. Mag man sich zu Thukydides stellen, wie man will, die Erforschung des historischen Zusammenhanges bleibt dabei doch das einzige Ziel. An einem Denker aber nehmen wir noch ein ganz andres Interesse. Wie würde eine rein historische Behandlung Spinozas etwa im Anfang des vorigen Jahrhunderts ausgesehen haben? Man hätte seine Wirkung, seine Bedeutung in der Geschichte höchstens in dem Abscheu, den er erweckte, erkennen können. Die Wirksamkeit der Gedanken ist nicht an eine bestimmte Zeit

gebunden, sie ist eigentlich unabsehbar, und insofern eine wissenschaftliche Darstellung derselben unmöglich. Auch Thaten vermögen einen unmittelbaren Einfluss auf spätere Geschlechter auszuüben, aber dann ist das Wirkende mehr die Gesinnung, aus der sie geboren wurden; und diese gleichsam zeitlose Wirksamkeit wird im Verhältniß zur eigentlich historischen um so bedeutsamer, je mehr sich das Wirkende, der Gedanke, von zeitlichen Schranken löst und der Allgemeingiltigkeit nähert, je mehr er Wissenschaft, Philosophie wird. Solche Gedanken haben deshalb für uns eine mehr als historische, eine aktuelle Bedeutung; wir fragen nicht so sehr, wie ist es psychologisch und überhaupt geschichtlich zu erklären, dass der Mann zu solchen Ansichten kam, und wie stellte sich seine Zeit dazu, welche Bedeutung hatte er überhaupt für die Entwicklung der Philosophie? Sondern wir untersuchen, ob seine Meinungen für uns noch massgebend sein können, ob sie richtig sind. Freilich im Grunde ist das nichts andres, als dass wir uns der historisch bedingten Einwirkung seiner Gedanken aussetzen, und wenn wir eine solche Auseinandersetzung niederschreiben, so fixieren wir nur ein Stück Geschichte. Als solch ein monographischer Beitrag zur Geschichte der Philosophie Lockes möge daher das folgende aufgefasst werden. Es nimmt seinen Lauf nicht anders als die Aetherwellen, die von der Sonne ihre Bewegung empfangen und nun ins Nichts des unendlichen Raumes entteilen; nur dass in unserm Falle die Bewegungen mit Bewusstsein verbunden sind, welches es sich nicht versagen kann, wenn nichts weiteres, doch wenigstens sein eigener Biograph zu werden.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Vorwort	V
I. Historische Einleitung. Problemstellung bei Locke	1
II. Ideen	10
III. Einfache und zusammengesetzte Ideen. Die Substanzidee . .	19
IV. Die Substanz im Gegensatz zum Modus (Muster in der Natur. Reale und nominale Essenz. Inhaerenzbeziehung. Namen.) . . .	32
V. Klarheit, Realität, Adaequatheit, Wahrheit der Substanzideen .	49
VI. Erkenntnis der Substanzen (Identität. Relation. Coexistenz. Existenz.)	57
Schluss	73

I.

Unsre Erkenntnis entspringt nicht alle aus der Erfahrung. Auch unsre Auffassung der Gedankenwelt eines Philosophen hängt nicht allein von dieser Gedankenwelt selbst ab; wir bringen stets etwas mit, das sich bei genauerem Zusehen als eine Annahme entpuppt, die wir auf Grund unsrer bisherigen Erfahrung über den neuen Gegenstand machen. Man nennt das einen Gesichtspunkt, von dem aus man in den Schriftsteller hineinsieht, und über dessen richtige oder falsche Wahl man nachher durch Vergleichung mit andern möglichen Standpunkten einigermaßen sicher urteilen kann. Durch solches Ausprobieren scheint mir ein für Lockes Philosophie sonst vielfach empfohlener Aussichtspunkt weniger lohnend, als wohl meist angenommen wird, wenn man nämlich Locke als Begründer der Erkenntnistheorie betrachtet; ich würde ihn eher in solcher Stellung für die Psychologie in Anspruch nehmen. Vielleicht wird das schon deutlich, wenn wir uns einmal die Fragestellung vergegenwärtigen, von der er in seinem Essay on Human Understanding ausgeht. Er kündigt ihn an als eine Untersuchung über den Ursprung und die Tragweite menschlicher Erkenntnis. Er meint das nicht völlig material, aber auch nicht bloss formal. Naturwissenschaftliche, geschichtliche, mathematische Erkenntnisse zu geben und zu begründen, ist offenbar nicht seine Absicht; bei den ethischen Fragen vertieft er sich schon etwas mehr in die Sache selbst; aber man kann sagen, der grösste Teil seines Werkes ist einem Problem gewidmet, das seit den ältesten Zeiten das Nachdenken der Menschen herausgefordert hat, der Frage nach dem Seienden. Aber diese Frage ist bei Locke durchaus psychologisch gestellt, wie ein kurzer Blick auf die Geschichte des Problems deutlich machen wird.

In religiös-poetischer Ekstase war den Eleaten der Begriff des Seienden als des Ewigen, Einen aufgegangen. Das Gemütsleben der Menschen aber verlangte sein Recht: nicht fern in göttlicher, unnahbarer Ruhe sollte das Unbedingte, wahrhaft Seiende, das Ziel des metaphysischen Triebes verharren, sondern in engster Beziehung zum menschlichen Leben als sein eigentlichster, durch Streben (*ἐργασία*) zu verwirklichender Inhalt. In durch Sokrates angeregte ethische Fragen sich vertiefend, schaute Platon in den Idealen der Menschheit das wahrhaft Seiende; denn die dialektische Instrumentation mit Abstraktion und Einteilung ist für ihn schliesslich doch nur ein Notbehelf, der nüchterner denkenden Menschen das Verständnis seiner eigentlichen Gedankenrichtung nur erschwert. Der phantasiereiche Aufbau der Welt fand keine Gnade vor dem logisch geschärften Blick des Aristoteles. Nach dessen Angabe unterschied Platon drei Arten des Seienden oder von Substanzen: *αἰσθητά*, *ιδέαι* und *μαθηματικά*. Die Annahme von Ideen und mathematischen Substanzen weist Aristoteles als unbegründet und nutzlos zurück; so bleiben nur die sinnlichen Einzeldinge. Betrachtet man alle Gegenstände unseres Vorstellens nach Aussage- und Inhaerenzbeziehung, so sind es die Einzeldinge allein, welche nicht von anderen ausgesagt werden, und nicht in anderen Substraten inhaerieren; sie allein sind beides, Subjekte der Aussage und Substrate der Inhaerenz. Mit dieser Vermischung logischer und metaphysischer Bestimmungen beginnt die Verwirrung des Problems. Schon bei Aristoteles finden sich eigentümliche Folgerungen aus dieser ersten Definition. In ihrem Sinne sind Substanzen einmal die sinnlichen Einzeldinge, dann ihre Teile, endlich auch die individuellen Inbegriffe von Einzeldingen oder ihrer Teile: das würde einmal aus der Begriffsbestimmung folgen, da ja eine Gesamtheit, wie z. B. das Griechenheer vor Troja, keinem anderen Dinge inhaeriert und auch von keinem anderen ausgesagt werden kann; dann aber scheint auch Ar. Met. Z, 2 so zu verstehen, wie das Beispiel des Himmels, das angeführt wird, zeigt. Es ist vielleicht bemerkenswert, dass auch Locke zum selben Ergebnis kommt, freilich zunächst von ganz anderen Betrachtungen aus: die kollektiven Ideen von Substanzen sind nicht weniger Ideen von Substanzen als die von Einzeldingen. Zeigt dies rücksichts-

lose Schematisieren eine gewisse Gemeinsamkeit des Denkens beider Philosophen, so kommt dieselbe in ihrer empirischen Art die Dinge anzufassen noch weiter zum Vorschein. Aristoteles giebt eine zweite Bestimmung der Substanz: *ὁ ἂν τόδε τι ὄν καὶ χωριστὸν ᾗ. χωριστόν* bedeutet selbständige Existenz, nicht bloss die Möglichkeit, getrennt von anderen selbständig vorgestellt zu werden. Solche Annahme wird von Aristoteles ausgeschlossen: denn welchen Sinn könnte Ar. Met. Z. 3 1029 a 27 ff. haben, wenn unter *χωριστόν* hier nicht *ἁπλῶς χωριστόν* verstanden ist? *λόγῳ χωριστόν* muss die *ὑλη* so gut sein wie *εἶδος* oder *μορφή* (H, 1 1042 a 29); freilich ergibt sich dann für die Vereinigung beider Stellen die Schwierigkeit, dass nach der zweiten auch *εἶδος* nur *λόγῳ χωριστόν* ist, dann aber in der ersten Stelle unzureichender Weise als Substanz gefasst wird, da es ja hier, im Gegensatz zur *ὑλη*, *χωριστόν ἁπλῶς* sein sollte. So schwankt auch hier der Begriff zwischen der logischen und metaphysischen Bestimmung.

Die Schwierigkeiten werden noch grösser, wenn wir uns der dritten Bestimmung der Substanz in den Kategorien zuwenden: am meisten scheint ihr eigentümlich zu sein *τὸ ταῦτόν καὶ ἐν ἀριθμῷ ὄν τῶν ἐναντίων εἶναι δεκτικόν*. Die Substanz allein ist mit sich selbst identisch und zugleich entgegengesetzter Bestimmungen fähig: eine bestimmte Farbe kann nicht weiss und schwarz sein; ein und derselbe Mensch aber ist bald weiss, bald schwarz, bald warm, bald kalt. Was ist nun das Beharrende im Wechsel, das Substrat dieser sich ändernden Bestimmungen? Diese Fragestellung ist typisch für unser Problem; sie kehrt auch bei Locke wieder. Aber die Antwort fällt sehr verschieden aus.

Ar. Met. H. 1, 1042 a 32 erhalten wir die Antwort: Auch der Stoff ist Substanz, denn in allem Wechsel der entgegengesetzten Bestimmungen giebt es ein beharrendes Substrat dieses Wechselnden. Diesen Begriff des *ὑποκείμενον* untersucht Aristoteles in der Met. Z 3 genauer.

Das Substanzielle im Einzelding können nicht die Qualitäten und Affektionen sein, sondern das, dem sie anhaften; nehmen wir sie aber alle weg, so bleibt nichts übrig als das Nichts, d. h. nach Aristoteles, das vollkommen Unbestimmte, die *ὑλη*. Die *ὑλη* aber kann nicht *οὐσία* sein, das widerspräche der zweiten Definition; denn die *ὑλη* ist kein *χωριστόν*,

sie besteht ja nur im Konkreten, *σύνολον* — dazu aber ist das oben Gesagte zu vergleichen —. Sie ist auch nicht *τόδε τι*, nämlich nicht der Wirklichkeit nach, sondern nur der Möglichkeit nach ein bestimmtes Einzelding. So bleibt also erstaunlicherweise als das Substanzielle im Einzelding nur das *εἶδος* übrig, denn das *σύνολον* setzt die *ὑλη* voraus, ist also *ὑστερον*, nicht das Erste, und die *οὐσία* soll ja auch Ursache, also Erstes sein.

Was ist nun aber diese *οὐσία*, dies *εἶδος*? Es ist weder Bestimmung noch unbestimmtes Substrat: so wird es als Wesenheit bestimmt als *τὸ τί ἦν εἶναι*. Hier zeigt sich deutlich der Widerspruch im System des Aristoteles, der durch seine halbe Abhängigkeit von Platon verschuldet wird. Denn von diesem ausgehend fasst Aristoteles das *εἶδος* als das Allgemeine, die *ὑλη* als das individualisierende; und obgleich er Platon scharf kritisiert hatte, dass er das Allgemeine als das wahrhaft Seiende, als *οὐσία* genommen hatte, so erscheint doch bei ihm selbst als das Endergebnis mühevoller Untersuchungen, dass die wahre Substanz *εἶδος* ist; denn das Individuelle ist ihm das für die Wissenschaft Unwesentliche und darum auch das weniger Wirkliche. So wird der Inbegriff des Unwesentlichen, das als *ἀρχὴ ὑλική* die Ausprägung des *εἶδος* hindert, zum Stoff, zum Unbestimmten, *δυνάμει ὄν*.

Die *ὑλη* ist einmal nichts anderes als Platons *μὴ ὄν* — sie existiert ja in Wirklichkeit nicht — andererseits aber, z. B. A 2, wird ausdrücklich gesagt, dass die *ὑλη* die Ursache aller individuellen Verschiedenheiten, d. h. eigentlich aller Form der Einzeldinge sein muss, da der formende *νοῦς* diese Verschiedenheiten nicht verursacht, weil er *εἷς* ist. Das Gewordene dürfte dann nicht unendlich verschieden sein, es müsste ein und dasselbe sein, da es ja nur der Wirklichkeit nach ist, was die *ὑλη* der Möglichkeit nach ist.

Dieselbe Schwierigkeit besteht dann natürlich hinsichtlich der Form. *εἶδος* als Allgemeines und *εἶδος* als das Substanzielle sind eigentlich kontradiktorisch entgegengesetzt, fließen aber in schillernder Unbestimmtheit im *τὸ τί ἦν εἶναι* zusammen. Dieser unverwüstliche Unbegriff spielt dann als *essentia* die grösste Rolle in der Philosophie des Mittelalters und wird noch vom Bischof von Worcester gegen Locke ausgespielt.

Ein für die Entwicklung unsres Problems bedeutsames Element brachte das Christentum hinzu: nur die substantiell selbständige Seele konnte unsterblich sein. Bei Aristoteles war die Seele Form, Ursache und immanenter Zweck des lebenden Wesens, und ein Teil von ihr, der *νοῦς*, auch unsterblich, d. h. von der Materie trennbar (13). Bei der Scheidung aber von thätiger, eigentlich überirdischer und leidender Vernunft stritten die späteren Ausleger, ob sich so die Unsterblichkeit der Einzelvernunft oder nur die der Weltvernunft ergebe. Das Christentum aber verlangte die Unsterblichkeit der Einzelseele, musste daher die Seele, nicht als substantielle Wesenheit von zweifelhafter Bedeutung, sondern als selbständig existierend, als eine besondere Substanz neben dem Körper fassen. Der Gegensatz dieser christlichen zur aristotelischen Auffassung wurde natürlich erst in der zweiten Hälfte des Mittelalters deutlich, als man die Lehren des Aristoteles genauer kennen lernte; und da ergaben sich mannigfache Versuche des Ausgleichs. Am naivsten verfuhr Roger Baco, wenn er auch in der seelischen Substanz Form und Materie schied, so gut wie für den Körper. Oder man machte sich den Unterschied des *νοῦς ποιητικός* und *παθητικός* zu nutze und schied nunmehr die eigentliche seelische Substanz, den als *forma separata* d. h. getrennt von der Materie existierenden, unsterblichen Teil der Seele, von dem sterblichen, der als inhaerente Form des Leibes nur mit der Materie verbunden erscheint. So bei Thomas u. a.

Dementsprechend war auch schon Augustin zu einer Art Psychologie gekommen, einer Wissenschaft von der inneren Erfahrung, die sich auf die neuentdeckte Seele richtete; und solche Betrachtungen hatten besonders im späteren Mittelalter, von der mystischen Bewegung unterstützt, weitere Ausbreitung gewonnen.

Der Substanzbegriff aber blieb der aristotelische; und man quälte sich damit ab, den Begriff Gottes mit ihm in Einklang zu bringen: Die Substanzen sollten keines andern Dinges zu ihrer Existenz bedürfen, und doch hat sie Gott geschaffen und erhält sie nach Augustins Wort durch eine *creatio continua*.

Auf diesem Stande finden wir das Problem im wesentlichen noch bei Descartes: *Per substantiam nihil aliud intelligere possumus quam rem, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat*

ad existendum. Er ist sich wohl bewusst, dass diese Definition eigentlich nur auf den Begriff Gottes passt, so dass alle andern Dinge nur als *res quae solo Dei concursu egent ad existendum* einigen Anspruch auf den Titel Substanz machen können. Es sind aber zweierlei: *substantia corporea* und *mens sive substantia cogitans*. Die alte Verwirrung mit der substanziellen Wesenheit wirkt auch bei ihm nach; diese ist eigentlich bei Descartes nur die wesentliche Eigenschaft, und er setzt sie direkt der Substanz gleich. Er nimmt für jede von beiden Substanzen eine *praecipua proprietas* an, *quae ipsius naturam essentiamque constituit et ad quem aliae omnes referuntur*, nämlich *extensio* und *cogitatio*, und beide sind doch dasselbe wie Körper und Seele. Denn es giebt keinen leeren Raum, so erstreckt sich also ununterbrochen die Materie-Ausdehnung, und kann im Grunde nur eine sein — so wird hier wieder das allen Körpern zukommende, das Allgemeine zur Substanz erhoben.

Aber auch die Vermischung von Logischem und Metaphysischem bleibt erhalten: Die beiden Arten von Substanzen sind deshalb realiter verschieden, weil wir sie klar und deutlich von einander unterscheiden können; Aristoteles hatte diese Bedeutung des *χωριστόν* als unzulänglich zurückgewiesen; hier im rationalistischen System Descartes' erscheint sie als fast selbstverständliche Voraussetzung. Wir haben hier im Grunde schon die Behauptung: wie meine Vorstellungen von den Dingen sind, so sind auch die Dinge selbst, so dass Spinoza nur die rücksichtslose Formulierung der Sache gegeben hat — allerdings auch die Begründung, die den Kern seines Systems darstellt.

Diese Bestimmungen des Substanzbegriffs nun sind die eigentlich grundlegenden für Descartes und seine Schule; daneben aber läuft eine andre, die der ersten aristotelischen Definition entspricht; sie lautet in den *Rationes der Meditationen*: *Omnis res cui inest immediate, ut in subjecto, sive per quam existit aliquid quod percipimus, hoc est aliqua proprietas, sive qualitas, sive attributum, cuius realis idea in nobis est, vocatur substantia . . . quia naturali lumine notum est nullum esse posse nihili reale attributum.*

Diese Definition enthält schon einiges was an Locke erinnert, in dem Zurückgehn auf die Ideen und ein Subjekt,

das die ihnen entsprechenden Eigenschaften trägt, oder hier, in dem sie existieren. Doch hat Locke wohl kaum solchen positiven Anregungen viel zu danken. Im Anfange der Briefe an Worcester (S. 8)¹⁾ erfahren wir, dass er die Definition, von der er ausging, und die ihm die beste schien, bei Logikern wie Burgersdicius und Sanderson fand: Ens oder res per se subsistens et substans accidentibus; was, wie er sagt, in Wirklichkeit nicht mehr bedeutet, als dass Substanz ein Wesen oder Ding ist; oder kurz etwas, das sie nicht kennen, oder von dem sie keine klarere Vorstellung haben, als dass es etwas ist, was Accidenzen trägt, oder andre einfache Ideen oder Modi, selbst aber nicht als Accidenz oder Modus getragen wird. Locke versucht dem Substanzbegriff auf den Grund zu kommen; er begnügt sich nicht, die überlieferte Definition hinzunehmen und darauf ein System zu gründen, sondern er fragt zum erstenmale: Besteht dieser Begriff zu Recht? Aber er führt die Untersuchung rein empirisch, rein psychologisch: was ist in unsern Vorstellungen von Substanzen enthalten, wodurch unterscheiden sie sich von andern Vorstellungen, das ist sein Problem. Hier fühlt sich Locke in scharfem Gegensatze zu Descartes. Die Vorstellungen in unserm Geiste und die Dinge, welche ausser uns existieren, sind zwei sehr verschiedene Sachen und sorgfältig auseinander zu halten (II, 8, 2); und es giebt keinen demonstrativen Zusammenhang zwischen den Dingen und unsern Vorstellungen von ihnen: wenn wir daher auch unsre Ideen von Substanzen in solche von körperlichen und solche von geistigen scheiden, so können wir doch nicht sicher sein, ob das, was wir geistige Substanz nennen, nicht in Wirklichkeit ebenfalls körperlich ist (IV, 3, 6). Aber Locke will weder über die Natur der Seele noch über die der Körper handeln (I, 1, 2); diese Spekulationen liegen ausserhalb seiner Untersuchung. Er will auch nicht die physischen Bedingungen erforschen, unter denen unsre Vorstellungen zustande kommen, sondern einfach beschreiben, auf welche Weise unser Geist seine Begriffe bildet, und damit einen Massstab gewinnen für die Sicherheit unsrer Erkenntnis. Um die Existenz wirklicher Dinge sorgt sich Locke weiter nicht; wenn es sich aber darum handelt,

¹⁾ Die Anführungen aus den Briefen an Worcester beziehen sich auf den vierten Band der Works of John Locke, Eleventh Edition, London 1812.

nun das Kriterium für die Giltigkeit unserer Erfahrung aufzustellen, so vernehmen wir, dass dasselbe in der Beziehung auf wirklich existierende Dinge bestehe (IV, 4); und wenn wir fragen, woher wir wissen, dass es solche giebt und dass sich unsre Erkenntnis darauf richtet, so hören wir, dass diese Gewissheit aus den Wahrnehmungen stammt. Ueber die Inkonsistenz, die zu diesem Zirkel führt, wird im Verlauf der Arbeit noch mehr zu sagen sein; das Angeführte aber wird genügen, um zu zeigen, dass bei Locke die Grundfrage der Erkenntnistheorie noch nicht gestellt ist: Mit welchem Rechte nehme ich eine von mir, von meinem Bewusstsein, unabhängige Wirklichkeit an, wenn ich sie doch stets nur vorstellen, im Bewusstsein haben kann; und zweitens, giebt es Dinge ausser mir, mit welchem Rechte beziehe ich meine Vorstellungen auf dieselben?

Locke setzt einfach die Existenz von Dingen ausser uns voraus, und macht eben so naiv die Beziehung unsrer Vorstellungen auf sie zum Kriterium ihrer Wahrheit und Falschheit (II, 32).

Erst als die Existenz von Substanzen ernstlich und gründlich in Zweifel gezogen, ja geleugnet wurde, und damit die erste Frage der Erkenntnistheorie gestellt war, wurde auch die zweite ein wirkliches Problem. Doch ist das letztere immerhin von Locke gestreift worden, wenn er eine demonstrative Naturerkenntnis als unmöglich nachwies. Aber die Konsequenzen daraus hat er nicht gezogen, im Gegenteil, in seinen Existenzbeweisen diese Erkenntnis selbst ignoriert. Auch Descartes zweifelte an der Aussenwelt, aber es war von dem Rationalisten nicht ernst gemeint, es war nur ein Vorspiel für den eigentlichen Zweifel, der ihn quälte, nämlich am Ich, am rationalen Zentrum der Welt; und sowie er diesen Zweifel durch sich selbst aufgehoben hatte, fielen all die andern Scheinzweifel von selbst zusammen. Erst nach den skeptischen Angriffen Berkeleys und Humes kam Kant zur Stellung des Problems.

Locke sagt allerdings im Brief an den Leser, in einem Gespräch mit Freunden sei er zu der Ueberzeugung gekommen, bevor man seine Erkenntnis auf einen Gegenstand richte, müsse man erst seine Erkenntnisfähigkeit selbst untersuchen; das habe er dann zunächst ohne viel Absicht gethan, und so sei der Essay entstanden. Man würde ihm aber Unrecht thun, wollte

man darin eine Erkenntnistheorie suchen, er hat hier lediglich eine Psychologie im Sinne. Doch um zu entscheiden, was Locke mit seinem *Essay on Human Understanding* wollte, werden wir gut thun, uns das Werk auf seine Entstehungsgeschichte hin näher anzusehen. Man hat gemeint, da der Hauptteil des 1. Buches einen breit ausgeführten Angriff auf die Lehre von den angeborenen Ideen enthält, Locke habe in dieser berühmten Streitfrage reine Bahn machen und dem Rationalismus einen Empirismus entgegensetzen wollen. Aber diese drei Kapitel sind keine Einleitung des *Essay*, sondern die breite Ausführung einiger Kapitel des zweiten und vierten Buches, mit polemischer Zuspitzung auf die Lehren besonders von Herbert von Cherbury und der Cartesianer. Der Inhalt der drei anderen Bücher aber geht auf andre Dinge. So stehn die drei Kapitel über angeborene Ideen etwas fremd im ganzen *Essay*; und Fox Bourne hat in seinem *Life of John Locke* (II, 100—103) wahrscheinlich gemacht, dass wir in ihnen die letzte Erweiterung des aus vielen Stücken allmählich zusammengeschweissten Werkes zu sehen haben. In der That knüpft das zweite Buch auch den Worten nach unmittelbar an den Schluss der Einleitung im ersten Buche an. Der Hauptteil des zweiten und das vierte Buch sind von Locke nach der Einleitung zuerst fertig gestellt worden: das entspricht auch den einleitenden Worten Lockes: Er wolle den Ursprung unsrer Erkenntnis — nämlich aus den Ideen — und ihre Tragweite untersuchen. Damit ist der Inhalt des zweiten und vierten Buches zunächst ganz treffend charakterisiert. Allmählich aber verschob sich das Problem; die Untersuchungen führten Locke weiter, als er zunächst beabsichtigt hatte, so entstand ausser anderem das ganze dritte Buch. In der bei Fox Bourne angegebenen Stelle III, 9, 21, zu der man etwa noch II, 33, 19 vergleichen möge, spricht es Locke deutlich aus, dass ihm die Bedeutung der Sprache für sein Problem erst im Laufe der Untersuchung klar geworden sei. Aber doch handelt sich's im dritten Buche gar nicht bloss um eine Theorie der Sprache. Wir haben im Grunde eine stark nominalistisch beeinflusste Erörterung des Substanzproblems; und Locke selbst giebt III, 5, 16 in Form einer Entschuldigung die Erklärung: er erörte hier einen Gegenstand, der ihm neu und etwas aus dem Wege schiene — er habe allerdings nicht

darin gedacht, als er zu schreiben begann —; er wolle einen allgemeinen Missstand beseitigen, der obwohl von grosser Bedeutung doch wenig beachtet würde, nämlich die Verwirrung mit den allgemeinen Wesenheiten. In der That hat Locke hier gründlich aufgeräumt: noch bei Descartes spielte die *essentia* im Gottesbeweise eine grosse Rolle, Locke wies nach, dass rationale Erkenntnis etwas ganz anderes ist als Erkenntnis der Existenz eines Dinges. Er selbst scheute sich freilich die Folgerungen daraus zu ziehen; aber seine Hauptabsicht wurde verstanden: die Angriffe des Bischofs von Worcester und Lockes Erwiderungen drehen sich wesentlich um das Substanzproblem, und im besondern um die Frage nach den allgemeinen Wesenheiten und der Erkennbarkeit der Existenz der Substanzen. So bekommt der Essay ein anderes Gesicht. Die eigentliche Einleitung wird im ersten Teil des zweiten Buches gegeben durch eine Psychologie unsres Vorstellens. Vom 23. Kapitel an bildet dann das Substanzproblem das Hauptthema für das ganze Werk. Alle Erörterungen haben diese Frage zum eigentlichen Ziel.

II.

Lockes scharfer Scheidung von Vorstellung und Ding entsprechend werden wir ihm am meisten gerecht werden, wenn wir auch unsre Untersuchung danach einrichten, und uns zunächst klar zu machen suchen, was sich nach seiner Lehre als das Wesen unsrer Substanzidee ergibt. Dann haben wir über seine Versuche zu handeln, diesen Begriff gebrauchsfähig zu machen, ihm hinterdrein seine eigentliche Bedeutung, von der er zuerst völlig abgesehen hatte, durch die Beziehung auf die wirklich existierenden Dinge wiederzugeben.

Locke beginnt seine Untersuchung im zweiten Buche mit dem, was er als einfachste Bewusstseinsinhalte ansieht, und konstruiert von ihnen aus die zusammengesetzten Ideen, als deren bedeutsamste die Substanzvorstellungen erscheinen. Eine besondere Analyse unsres Bewusstseins, um zu seinen einfachsten Inhalten zu gelangen, wird nicht unternommen. Er nimmt einfach auf, was in diesen Dingen besonders durch die Naturwissenschaft seiner Zeit geboten wurde, und sieht sich daher

seiner Absicht entgegen gezwungen, auch auf die physikalische Begründung seiner Theorie der einfachen Ideen einzugehn, da er eine rein psychologische trotz mancher Ansätze noch nicht zu geben vermag. So sehr er sich metaphysischen Spekulationen abgeneigt zeigt, so sehr hängen doch grade seine Grundauffassungen von Voraussetzungen über das Wirkliche ab, wie sie dogmatischer kaum gedacht werden können.

Im unendlichen Raume existieren von Gott geschaffen zweierlei Substanzen, körperliche und geistige. Auch Gott existiert für Locke im Raume wie alle Geister, aber er füllt die unendliche Ausdehnung nicht weniger als die Ewigkeit. Zu den stofflichen Substanzen gehören die unbelebten Körper und die Pflanzen (II, 9, 11); ob auch die Tiere, bleibt unbestimmt. — Diese Art folgenschweren Entscheidungen aus dem Wege zu gehn, besonders wenn religiöse Interessen ins Spiel kommen, ist charakteristisch für Locke. Er war zwar selbst durchaus religiös, aber freidenkend genug, um sich nicht in entscheidenden Punkten seiner Philosophie durch die Bibel bestimmen zu lassen. Der Orthodoxie gegenüber hält er vorsichtig zurück, so auch in seiner Verteidigung gegen die Angriffe des Bischofs von Worcester, wo er sich niemals darauf einlässt, seine Meinung, besonders in solchen Dingen, deutlicher zu machen oder überhaupt eine bestimmte aufzustellen, sondern sich nur Mühe giebt, die Einwände des armen Bischofs als so unangemessen und falsch wie möglich darzuthun. Entweder, sagt er, hat Gott einem Teil des Stoffes die Fähigkeit der Wahrnehmung und des Denkens gegeben — denn Tiere haben Sinneswahrnehmung — oder man muss annehmen, dass die Tiere immaterielle Seelen haben. Da nun nach des Bischofs Meinung das Immaterielle unsterblich ist, müsste er annehmen, dass die Tiere auch unsterbliche Seelen haben, und das widerspräche doch Worcesters eigener Meinung. Der Bischof also ist geschlagen; ob Tiere aber immaterielle Seelen haben, oder dieser Teil der Materie denken kann, darüber giebt Locke keine Entscheidung. — Unmöglich ist es ja für Gott nicht, auch dem Stoff die Kraft des Denkens zu erteilen, auch wenn wir Menschen es nicht begreifen können.

Jedenfalls bilden die Tiere eine Mittelstufe zwischen Pflanze und Mensch, in welchem sich beide Substanzen, die

körperliche und die seelische, vereint finden; so hält es Locke für wahrscheinlich, dass auch zwischen dem Menschen und Gott als der unendlichen rein geistigen Substanz noch Uebergänge vorhanden sind: die Geister und Engel. Diese brauchen auch nicht völlig körperlos zu sein. II, 23, 13 meint Locke, wenn wir uns vorstellen wollen, in welcher Weise höhere Wesen als wir die Aussenwelt wahrnehmen, so können wir es nur nach Analogie unsrer eignen Wahrnehmung, d. h. der körperlichen Sinne thun; und vielleicht liegt die Ueberlegenheit solcher Geister über uns eben darin, dass sie verschiedene Leiber anzunehmen fähig sind entsprechend ihren jedesmaligen Absichten; ähnlich wie wir die Dinge einmal mit blossem Auge betrachten, dann aber auch durch Gläser, je nachdem wir mehr einen raschen Ueberblick oder eine genauere Einsicht haben wollen.

Alle diese Einzelwesen nun sind Dinge mit Eigenschaften oder Kräften, d. h. Fähigkeiten auf einander einzuwirken. Ursprünglich war Locke geneigt, dem Stoff keine innewohnenden Kräfte zuzuschreiben; das Studium aber von Newtons unvergleichlichem Werk hat ihn zu der Ueberzeugung gebracht, dass die Anziehungskraft eine dem Körper eigne Eigenschaft, eine Fernkraft ist, obgleich es ihm unbegreiflich erscheint, wie Materie die Fähigkeit zu bewegen haben soll — aber schliesslich ist es eben so wenig zu verstehen, wie Körper durch Impuls bewegt werden können, d. h. Stoss empfangen und weitergeben. (L. S. 467). Locke gehörte also auch zu denen, die über Newtons vorsichtige Fassung der Gravitation hinausgingen und sie zu einer dem Körper innewohnenden Fernkraft machten; nur bleibt er sich stets der Unerklärbarkeit der Erscheinung bewusst.

Die Kräfte nun sind das, wodurch die Substanzen mit einander in Verbindung stehen, auf einander einwirken — man sollte meinen, er müsste auf das Problem des Occasionalismus stossen, aber er findet sich auf seine Weise damit ab: die Einwirkung ist unerklärbar, aber sie ist da; und warum sollte es für Gott unmöglich sein, den Dingen solche Kräfte zu geben, die für unsern beschränkten Verstand unfassbar sind?

Wir haben es hier zunächst nur mit den Einwirkungen der Körper auf die Seelen zu thun. Dass hier eine noch viel grössere Schwierigkeit liegt als in dem eben berührten Problem,

darüber ist sich Locke nicht klar geworden: die scheinbare Einfachheit der physikalischen Erklärungen hatte ihn gebannt. Aber auf dieser Einwirkung beruht die ganze Kunde, welche die Seelen, also wir von den Dingen ausser uns haben. Körper können nur auf Körper wirken, daher bedarf unsere Seele eines eigenen Leibes, um andere Dinge wahrnehmen zu können. Der ganze Vorgang der Wahrnehmung nun scheint Locke am ehesten auf dem Wege der Atomisten erklärbar. Die Körper bestehen aus Atomen und senden nicht wahrnehmbare, aber doch körperliche Partikeln zu unseren Sinnesorganen und bewirken dort durch ihre Bewegungen, Gestalten, Masse und Zahl Sensationen, die unsere Seele irgendwie wahrnimmt (II, 8, 11—13). Locke sagt zwar, es sei augenscheinlich (§ 12), aber es ist augenscheinlicher, dass er die Sache nicht sehr in Augenschein genommen hat. Abgesehen von uns heute naheliegenden Einwänden, möchte man fragen, was denn die Seele eigentlich wahrnimmt. Doch wohl dasjenige, was auf sie durch das Medium ihres Körpers, die tierischen Geister und das Gehirn, einwirkt, d. h. also die herumschwirrenden Partikeln — diese sind aber eben nach Lockes Meinung nicht wahrnehmbar. Also kann man doch keine Einwirkung derselben postulieren; denn die Einwirkung soll ja eben die Wahrnehmung hervorrufen. Dagegen die Körper selbst sind wahrnehmbar, also müssen sie wohl irgend wie anders auf uns einwirken als durch unsichtbare, also nichtwirkende Teilchen. Wie nun auch die Einwirkungen vor sich gehen mögen, sie setzen sich für die Seele um in Qualitäten. Locke unterscheidet im Anschluss an die Lehre Descartes' und der Naturwissenschaft, die schliesslich auf Demokrit zurückgeht, mehrere Arten. Qualitäten ersten Grades sind solche, die sich auch an den Körpern selbst finden, die völlig untrennbar sind vom Körper und bei allen Veränderungen desselben bestehen bleiben, nämlich Ausdehnung, Gestalt, Beweglichkeit und Undurchdringlichkeit (II, 8, 9). Qualitäten zweiten Grades sind solche, denen an den Körpern nur Kräfte entsprechen, welche durch die ersten Qualitäten, nämlich Masse, Gestalt, Struktur und Bewegung ihrer unsichtbaren Teile in uns Sensationen hervorrufen (II, 8, 10). Auch hier zeigt sich eine Schwierigkeit für das Verständnis. Nach dem Wortlaut (their primary qualities

d. h. of the bodies) sind die primären Qualitäten an den Körpern in beiden Fällen dieselben und wirken doch auf ganz verschiedene Weise auf uns: einmal rufen sie in uns genau Abbilder ihrer selbst hervor, dann aber zweitens etwas völlig von ihnen verschiedenes wie Farben, Töne und dergl. Nimmt man auch an, dass die primären Qualitäten der Körper im ersten Fall als Qualitäten des ganzen Körpers wirken und im zweiten nur als Qualitäten der kleinsten Teile, so fragt man doch, warum dann im zweiten Fall nicht eben Bilder dieser kleinsten Teile in uns gewirkt werden. Eine solche Scheidung ist aber für den Atomismus eigentlich unmöglich, wenigstens, wenn solche Eigenschaften wie Gestalt und Bewegung ebenso wie Farbe und dergl. auf Wirkung kleinster Partikeln zurückgeführt werden; man müsste denn Lockes Angaben dahin auslegen, dass durch die unsre Sinne betreffenden Partikeln an sich nur sinnliche Qualitäten ausgelöst werden, dass aber durch den Gegensatz der gereizten Stellen der Netzhaut etwa gegen die nichtgereizten das Bewusstsein der einheitlichen Gestalt und Ausdehnung der durch die Partikeln erregten Teilempfindungen entsteht. Doch gerät man dabei auf schwankenden Boden.

Nun giebt es nach Locke gar noch eine dritte Art von Qualitäten, nämlich wieder Kräfte der primären Qualitäten, wodurch sie in den primären Qualitäten andrer Körper Veränderungen bewirken, die dann von uns wahrgenommen werden als Veränderungen, deren Ursachen wir in den erstgenannten Kräften suchen. Auf diese Weise also werden nicht nur die unmittelbaren Einwirkungen der Körper auf unsere Seelen, sondern auch ihre Einwirkungen auf einander zu Qualitäten; deren Zahl ist daher schier unendlich, und keine Aussicht sie je vollständig kennen zu lernen.

Die ersten Versuche, eine Erklärung für die Sinneswahrnehmungen, die Qualitäten zu geben, finden wir bei Empedokles und Demokrit, und sie waren vorbestimmend für die ganze Entwicklung der Lehre. Bei dem Abderiten existierten im leeren Raume nur die Atome, nach Grösse, Schwere und Gestalt, oder, wie Aristoteles berichtet, nach Lage, Ordnung und Gestalt verschieden, und zwar in ewiger Bewegung, während die Sinnesqualitäten nur als Wirkungen oder Ausflüsse dieser

Atomenwelt im Menschen sind. Bei Platon finden wir die Lehre weiter entwickelt mit Betonung der Phaenomenalität der *αἰσθησις* (z. B. im Theaetet). Auch Aristoteles ist sich bewusst, dass die *αἰσθησις* ein *πάθος τοῦ αἰσθανομένου* ist (Met. I 5 1010 b 32), sie ist nicht ohne wahrnehmende Wesen; aber sie wird nicht mehr als Wirkung materieller Atome aufgefasst, sondern als eine Uebertragung der Form der Dinge in unsre Seele, daher ist sie qualitativ nicht von ihrer Ursache, der Form, verschieden. Immerhin blieb eine Schwierigkeit, das Verhältnis von Wahrnehmung und wirkender Form deutlicher zu bestimmen, und so kam man im Mittelalter zur Annahme der *species immateriae*, die konsequenterweise nicht als Substanzen, sondern als Accidenzen aufgefasst wurden — denn eins von beiden mussten sie ja sein!

Daneben erscheint in der Scholastik, wohl auf Platonische Spekulationen im Timaeus zurückgehend die Scheidung in *qualitates primae* (*caliditas, frigiditas, siccitas, humiditas*) und *qualitates secundae*, die aus den ersten herfliessen.

Erst die neue Naturwissenschaft und im Anschluss an diese Descartes fasste den Unterschied des Materiellen und Geistigen wieder scharf: die sinnlichen Qualitäten existieren nur in der Seele und sind als solche völlig verschieden von ihren Ursachen in den körperlichen Dingen; nur in einzelnen Qualitäten wie der Ausdehnung haben wir genaue Abbilder der Aussendinge. Auf diese Unterscheidung wurde dann der überlieferte Name der primären und sekundären Qualitäten übertragen; und von der Naturwissenschaft seiner Zeit übernahm Locke mit vielem anderen auch die alten atomistischen Annahmen über die Entstehung der Wahrnehmungen.

Charakteristisch ist, dass Locke, indem er einen Beweis für seine Behauptungen geben will, es nicht für nötig erachtet, einen solchen dafür zu erbringen, dass die ersten Qualitäten auch in den Dingen selbst vorhanden sind. Das ist zunächst selbstverständlich; nur die Annahme des gemeinen Menschenverstandes, auch die sekundären Qualitäten seien an den Dingen ausser uns, weist er mit Hilfe alter Argumente zurück: unsre Hand erhält von demselben Wasser, je nachdem sie selbst wärmer oder kälter ist, ganz verschiedene Temperaturempfindungen und ähnliches mehr.

Eine andere Begründung für seine Auffassung giebt er durch Hinweis auf die Subjektivität der Gefühle, die er ja auch zu den Ideen rechnet. Lust und Unlust entstehen entweder durch die Einwirkung eines Körpers auf uns oder durch unsere Gedanken als Begleiterscheinung (II, 7, 2). Er stellt sie als „passions“ neben die „actions“ der Seele und fasst beide als „operations“ zusammen (II, 1, 4). Freilich bedeutet „action“ nicht durchaus Selbstthätigkeit, denn ihre erste Unterart, die Wahrnehmung, ist allein ein Leiden der Seele (II, 1, 25; II, 12, 1); doch ist auch hier die eigentliche Meinung zweifelhaft, denn unsre Sinnesorgane mögen immerhin einen Eindruck von aussen empfangen, wenn der Eindruck nicht im Gehirn von der Seele wahrgenommen wird, so entsteht keine „perception“ (II, 9, 3—4).

Ob die Weiterleitung durch die tierischen Geister die zureichende Bedingung ist, oder ob ein besonderer Akt der Seele dazu gehört, die Affektionen des Gehirns wahrzunehmen, ist nach Lockes Ausführungen nicht zu entscheiden.

Jedenfalls ist eine eigene Kraft der Seele zu erkennen in der eigentlichen Aufmerksamkeit, wenn die Seele einen Gegenstand von allen Seiten gründlich betrachtet, und in den weiteren Arten seelischer Thätigkeit: retention (drei Arten: contemplation, remembrance, recollection), intention im Gegensatz zur „reverie“; dann komplizierteren wie Unterscheiden, Vergleichen, Vereinigen u. a.

Ein zweites Moment, das auf Selbstthätigkeit in der Wahrnehmung schliessen lässt, ist, was Locke Aenderung der Perzeption durch Urteil nennt: so wird die Dreidimensionalität des Raumes der Körper nicht bloss mit Hilfe des Auges erfasst, sondern unsere Erfahrung lässt uns die verschiedene Abstufung der Schatten auf Tiefe der Körper deuten. Ob diese Erfahrung wesentlich auf Rechnung des Tastsinnes zu setzen ist, scheint zweifelhaft, da Locke mit seinem Freunde Molyneux der Meinung ist, dass die Raumvorstellung, die wir mit Hilfe des Tastsinnes vom Körper erlangen, völlig verschieden ist von der, die uns das Auge giebt, denn für dieses stellt sich die körperliche Welt nur als eine verschieden gefärbte Fläche dar, wie in der Malerei augenscheinlich ist (II, 9, 8). Bekommen wir dann durch das Auge nur von einem

zweidimensionalen Raume Kunde? Locke ist doch sonst unbedenklich, die Ausdehnung mit ihren drei Dimensionen als eine Qualität sowohl des Tast- wie des Gesichtsinnes zu bezeichnen.

Alle bisher besprochenen Thätigkeiten der Seele nennt Locke Sensationen oder Ableitungen aus diesen. Wir wir gesehen haben, ist er weit davon entfernt, hierin nichts als einseitige Wirkungen der Körperwelt auf unsre völlig passive Seele zu sehen, obgleich er das Bild der tabula rasa gebraucht; im Gegenteil die Sinnesqualitäten als solche haben mit den Eigenschaften der Körper nichts gemein, es sind der Seele eigentümliche Weisen auf äussere Einwirkungen zu antworten: in diesem Sinne sind sie alle angeboren.

Ganz ähnlich werden nun auf Veranlassung dieser seelischen Vorgänge neue andersartige Ideen in uns hervorgerufen; wir erhalten Kunde vom Wollen und Denken unsrer Seele durch die Reflexion oder Selbstbeobachtung. — Locke ist unbedenklich anzunehmen, dass in jeder Vorstellung, jeder Wollung an sich das Bewusstsein enthalten ist, dass wir diese Vorstellung, diese Wollung haben. So kommt er eigentlich zu einer reinlichen Fassung der Reflexion nicht.

Die Selbstbeobachtung ist also selbst eine Art seelischer Thätigkeit und zeigt die nämlichen Unterarten und Ableitungen wie die Sinneswahrnehmung. Beide sind aber doch nicht schlechthin gleichartig. Locke giebt keine Vergleichung beider; aber aus seinen sonstigen Ausführungen ist zu entnehmen, dass er der Ansicht ist, die Reflexion zeige uns die seelischen Thätigkeiten wie sie sind. Daraus mag es sich erklären, dass er zu der Meinung kam, der Begriff der „powers“ stamme überhaupt aus der Reflexion. Aber auch, als sich später seine Meinung änderte (siehe oben S. 12), hat er es nicht versucht, von diesem entscheidenden Punkte aus zu einer deutlicheren Einsicht in das Wesen der Kraft zu kommen.

Wenn hier „sensation“ und „reflexion“ einfach mit unserm jetzigen Sinneswahrnehmung und Selbstbeobachtung wiedergegeben worden sind, so ist das doch nicht völlig berechtigt. Wie schon bemerkt, behauptet Locke, dass in der blossen Sensation schon das Selbstbewusstsein mit gegeben sei, z. B. II, 1, 1: jeder Mensch ist sich, während er denkt, etwa etwas Weisses wahrnimmt, bewusst, dass er denkt, dass er wahrnimmt;

das würde also heissen, dass der Mensch in jeder Wahrnehmung das Bewusstsein des Ich und das der Wahrnehmung als einer Vorstellung dieses Ich habe. Dass diese Auffassung bei Locke sogar eine grosse Rolle spielt, wird sich später zeigen, wenn er aus der Sinneswahrnehmung die Existenz sowohl des Ich wie des die Wahrnehmung verursachenden Dinges ableitet.

Ueberhaupt trennt Locke nicht scharf in der Beschreibung der Thatsachen unsres Bewusstseins, was bei genauester reflektierender Beobachtung und Aufmerksamkeit gefunden wird, und was durchschnittlich im Bewusstsein enthalten ist, und verallgemeinert dann zu stark: So findet er bei jeder Vorstellung der Sinnes- oder Selbstwahrnehmung das Bewusstsein der Existenz und Identität (unity) II, 7, 7: Wir betrachten eine Idee in unsrer Seele als thatsächlich dort und die Dinge als thatsächlich ausser uns, d. h. als existierend; ebenso erweckt jedes Einzelding, sei es „real being“ oder Idee in uns, die Vorstellung der Identität mit sich selbst.

Idee oder Vorstellung ist nach Locke Gegenstand des Denkens, während der Mensch denkt. Alle Vorstellungen müssen einmal in unsre Seele aufgenommen worden sein durch Sensation oder Reflexion. Im überlieferten Sinne ist ihr keine angeboren; denn um eine Idee zu haben, ihrer bewusst zu werden, muss sie wahrgenommen werden — auch die Erinnerung ist in diesem Sinne eine Wahrnehmung, „second perception“. Wäre eine Idee angeboren, so müsste sie vor der Wahrnehmung bewusst, d. h. wahrgenommen sein, das ist also unmöglich. Dies ist der nächste Einwand gegen Descartes, Herbert und andre Verfechter angeborener Ideen, der auch schon vor Locke in den *Objectiones* zu Descartes *Meditationen* gemacht worden ist. Man muss sich aber wundern, dass er nicht selbst zur Annahme unbewusster geistiger Inhalte gekommen ist; sie liegt eigentlich in seiner Psychologie, besonders wenn man liest, was er II, 10 über das Gedächtnis sagt, wo er von den Ideen als Gemälden spricht, die in erblassenden Farben in unsrer Seele entworfen sind, und höchst zweifelhaft ist, ob in dem Abblenden der Vorstellungen ein Einfluss des Körpers auf das Gedächtnis angenommen werden kann. Schon diese Frage beweist, dass er sich die Vorstellungen als Vorstellungen — nicht als Gehirnbebewegungen — im Gedächtnis aufgespeichert denkt (II, 10, 5).

Man muss deshalb noch andre Gegensätze suchen, um sich den Streit zu erklären.

Er dreht sich ja bei Locke zunächst um die angeborenen Grundsätze; diese können aber deshalb nicht angeboren sein, weil die Ideen, die ihren Gegenstand ausmachen, nicht angeboren sind. Hierin wird man also den Unterschied nicht anders fassen können, als den des Rationalismus und Empirismus überhaupt. Es kommt hier schon die eigentümliche Wertung der blossen Wahrnehmung, die dem englischen Geiste angeboren zu sein scheint, zum Vorschein: die Wahrnehmung bringt in jedem Falle eine Aenderung, etwas Neues in unsre Seele und führt über unser blosses Bewusstseinsleben hinaus, d. h. sie offenbart eine von uns unabhängige Wirklichkeit, die nicht von uns geschaffen sein und nicht in uns liegen kann und daher auch nicht angeboren ist. Auch für Locke sind die Ideen durchaus Eigentum des Geistes, auch ihrem Inhalt, nicht bloss der Fähigkeit nach; ja II, 33, 7 sagt er ausdrücklich von den Gefühlen, die nach seiner Meinung doch auch Ideen sind und wahrgenommen werden: einige der Antipathien sind in Wahrheit natürlich, sie beruhen auf unsrer ursprünglichen Konstitution und sind mit uns geboren — aber um ihrer bewusst zu werden, müssen wir sie wahrnehmen, machen wir eine Erfahrung.

Freilich konsequent geht Locke auf diesem Wege nicht weiter. Die Cartesianische Scheidung von Geistigem und Körperlichem wird beibehalten, ja verschärft, und jener Gegensatz von wirklich existierendem Ding und unsrer Vorstellung des Dinges, die nichts als eine Erscheinung in unsrer Seele ist, herausgearbeitet, der es ihm eigentlich unmöglich macht von unsern Vorstellungen der Dinge, da er das Transzendente in ihnen psychologisch zerpfückt, zu den Dingen selbst und ihrer Existenz zu gelangen, und der daher folgerichtig bei Berkeley zum Idealismus geführt hat.

III.

Viel bedeutungsvoller als die Trennung der Qualitäten in drei Arten ist für Lockes Substanzenlehre, ja für die ganze Psychologie die Unterscheidung von einfachen und zusammengesetzten Ideen. Einfach ist eine Idee, welche, in sich selbst unzusammengesetzt, in sich nichts enthält als eine gleichartige

Erscheinung oder Auffassung in der Seele, und nicht in verschiedene Ideen zerlegt werden kann (II, 2, 1). In den Dingen selbst (doch wohl den erscheinenden?) sind die Qualitäten, die unsre Sinne affizieren, so vereinigt und gemischt, dass keine Trennung, kein Zwischenraum vorhanden ist zwischen ihnen. Die Ideen aber, die sie hervorrufen, treten durch die Sinne in unsre Seele einfach und unvermischt ein. Hier kommt wieder die Kluft zwischen seinen psychologisch richtigen Auffassungen und seinen falschen metaphysischen Annahmen zu Tage. Nach den letzteren sollte es scheinen, als meinte er, die herumschwirrenden und unsre Sinne treffenden Partikeln lösten ein jedes eine einfache Empfindung in unserer Seele aus. Aber unter den Dingen versteht er hier offenbar die Erscheinungen, wie sie uns gegeben sind — denn was könnten das für Qualitäten sein, die keinen Zwischenraum haben: in den wirklichen Dingen sind doch die Atome nach seiner Meinung durchaus räumlich getrennt. Er meint vielmehr, solche Eigenschaften oder Vorstellungen wie Bewegung und Farbe, Weichheit und Wärme sind, obgleich durch denselben Sinn vermittelt, ebenso vollkommen getrennt und deutlich verschieden, wie etwa Geruch und Farbe einer Lilie, die von verschiedenen Sinnen herkommen.

Locke hat also ein deutliches Bewusstsein von der Verschiedenheit der Tast- und Temperaturempfindungen, obgleich er sie demselben Sinnesorgane zuschreibt. Dieser Unterschied aber steht ihm auf gleicher Stufe wie der zwischen Farbe und Bewegung, also einer Empfindung und einem Vorgang; wie es uns heute überhaupt wunderbar erscheint, was er alles zu den einfachen Ideen rechnet, Dinge wie Zeitfolge, Kraft, die wir seinem Schema entsprechend eher zu den Modi rechnen würden. Allerdings sind diese beiden Kategorien nicht sehr scharf geschieden. Im allgemeinen aber trifft Lockes Bestimmung der einfachen Ideen auch heute noch zu: er meint im wesentlichen damit einfache Bewusstseinsinhalte, die durch psychologische Analyse nicht weiter zerlegbar sind. Er weiss, dass für solche psychologische Bestimmung die physikalische Erkenntnis nicht in Betracht kommt, dass „schwarz“ ebenso gut eine (einfache) Idee ist wie rot, obgleich sie physikalisch auf der Abwesenheit einer die Sinne rührenden Bewegung beruht.

Er giebt sogar eine Erklärung dafür von seiner atomistischen Theorie aus; II, 8, 4 sagt er: unsere Arten der Sinneswahrnehmung beruhen auf den Verschiedenheiten der Bewegung der animalen Geister; dann lässt sich denken, dass auch das Aufhören jeder Bewegung einen Unterschied machen und demgemäss eine Wahrnehmung hervorrufen wird. Ueberhaupt sind viele Feinheiten psychologischer Erkenntnis in ihm zu finden; so wenn er gelegentlich bemerkt, dass physikalisch die kleinsten Unterschiede in den Nüancen der Farben wohl besser zu bestimmen sind als durch die unmittelbare Sinneswahrnehmung.

Eigentlich sollte man nun meinen, eine einfache Empfindung könne nur auf einem Sinnesorgane beruhen, da ja die Bewusstseinsinhalte, die durch die einzelnen Sinne vermittelt werden, völlig verschieden sind. Aber da ihm die primären Qualitäten, wie Ausdehnung und Gestalt, als einfach und unzerlegbar gelten, und wir sie doch offenbar durch zwei Sinne, Auge und Tastsinn, erlangen, so kommt er zu der widersprechenden Behauptung, manche einfache Ideen beruhten auf mehreren Sinnen, ja auf Sensation und Reflexion zugleich. Er steht hier unter dem Banne der Tradition: schon im Altertum nahm man einen Gemeinsinn an, freilich oft in ganz anderer Bedeutung (Theaetet). Zweitens aber ist es eine einfache Folge seiner Auffassung der primären Qualitäten, die einfach wahrgenommen und dabei nicht im geringsten geändert werden; dann kann es allerdings gleichgiltig sein, welche Sinne daran beteiligt sind. Locke weicht hier etwas von seinem psychologischen Standpunkte ab; er kann hier nur die Ausdehnung und Gestalt meinen, wie sie objektiv an den Dingen selbst vorhanden ist; als Idee aber müsste sie für ihn aus den einfachen Ideen der Gesichts- und Tastwahrnehmung zusammengesetzt sein.

Als Ideen, die auf Sensation und Reflexion zugleich beruhen, erscheinen neben Lust und Unlust: Existenz und Einheit, Kraft und Succession (II, 7). An anderen Stellen aber scheint es, dass Locke sowohl Kraft wie Zeitfolge aus der Reflexion allein ableiten möchte; in Betreff der Kraft wird diese Annahme allerdings wieder zurückgenommen durch die oben gegebene Bemerkung über Newton (L. 467). Aber für die Zeitfolge erscheint eine seltsame und doch charakteristische Begründung ihres reinen Ursprunges aus der Reflexion, z. B.

II, 14, 6 u. a.: Wir nehmen die Aufeinanderfolge der Ideen in unserer Seele wahr und die der Vorgänge an den Dingen, letztere aber nur soweit sie Ideen in unserer Seele hervorrufen: also stammt die Idee der Zeitfolge aus der Beobachtung unserer Seele, der Reflexion. Locke sieht nicht, dass auf solchem Wege alle Ideen zu „ideas of reflexion“ gemacht werden könnten; solche gelegentlichen Auslassungen aber zeigen, wie nahe seinem psychologischen Denken ein Standpunkt wie der Berkeleys ist. — Das angeführte Kapitel giebt sonst wieder interessante Beobachtungen über die Unstimmigkeit von äusserem Vorgang und der durch ihn in unserer Seele hervorgerufenen Idee.

Aus Descartes' Dreiteilung der Ideen ist bei Locke durch Beseitigung der *ideae innatae* eine Zweiteilung geworden; der Unterschied aber der *ideae adventitiae* und der *ideae a nobis ipsis factae* wird beibehalten in dem Gegensatze der „simple ideas“ und der daraus abgeleiteten Vorstellungen. In der Wahrnehmung der ersteren soll die Seele völlig passiv sein; sie zeigt aber eigne Thätigkeit, indem sie aus diesem Wahrnehmungsmaterial alle übrigen Ideen bildet. Und das geschieht hauptsächlich auf drei Weisen:

1. Die Seele vereinigt mehrere einfache Ideen in eine zusammengesetzte, so entstehen alle komplexen Ideen.

2. Zwei Ideen werden zusammengebracht, so dass beide zugleich betrachtet werden, ohne aber in eine Idee zu verschmelzen: auf diesem Wege erlangt die Seele ihre Vorstellungen von Relationen.

3. Einige Ideen werden von allen andern, die sie im wirklichen Sein begleiten, durch Abstraktion getrennt, so kommen alle Allgemeinideen zustande.

II, 12, 3 aber werden zu den komplexen Ideen sowohl Modi und Substanzen wie auch Relationen gerechnet. Nur die abstrakten Ideen sind als solche nicht komplex; sie können vielmehr von einfachen wie von komplexen Ideen gebildet werden, indem man von örtlichen und zeitlichen Beziehungen und anderen Nebenideen absieht; aber nur als psychologische Erscheinung sind sie einheitliche Ideen, durch ihre Bedeutung gehen sie stets auf Arten, Bündel von Dingen. — Locke bestreitet hier die Lehre des Nominalismus, dass die abstrakte

Idee homo gleich homines ist; denn dann würde sie ja die Bedeutung des Plurals haben, und die Unterscheidung der Numeri wäre überflüssig (III, 3, 12).

Die Seele speichert nicht alle Ideen, die sie aus Sensation und Reflexion empfangen hat, im Gedächtnis auf; sie verfährt sparsamer in den meisten Fällen, indem sie die Einzelideen abstrahiert und nun als Muster für alle übrigen betrachtet, sofern diese gleichartig sind. So sind unsere meisten Ideen nur Musterbilder und wir benutzen sie, um alle Dinge damit zu bezeichnen, deren Ideen mit ihr übereinstimmen. Was freilich aus den Eindrücken wird, welche die zahllosen Einzelideen der Sensation und Reflexion in unserer Seele hervorbringen, erfahren wir nicht. Es hängt damit zusammen, dass Locke in einer erst später eingefügten Erörterung der Assoziation, so viele treffende Bemerkungen sie enthält, die eigentliche Bedeutung dieser wichtigen Erscheinung erkennt; er wendet die richtige Scheidung von „connexion by kin“ und „connexion by chance and custom“ in eine solche von richtigen und falschen Ideenverknüpfungen und richtet dann sein Augenmerk lediglich auf die Bekämpfung der letzteren (II, 33, 5).

Locke braucht das Wort abstrakt in drei Bedeutungen: einmal erscheint es nach der alten grammatisch-logischen Auffassung im Gegensatz zu konkret: das Rote und das Rotsein; doch hat diese Fassung keine besondere Bedeutung für Lockes Denken.

Dann aber schwankt seine Theorie der Abstraktion zwischen zwei Meinungen. II, 11, 9 behauptet er, dass der Mensch eine Einzelidee, wie sie in seiner Seele vorhanden ist, nimmt, von ihr die unwichtigen Nebenideen ablöst und sie so zu einer repraesentativen macht. Nach III, 3, 7 aber bildet das Kind, das anfangs nur Einzelideen auffasst, sobald es bemerkt, dass diese in manchen Stücken übereinstimmen, neue (abstrakte) Ideen, welche nur das Gemeinsame der Einzelideen enthalten, und der Prozess ist abgeschlossen, sobald die neue Idee ihren Namen erhalten hat. Beide Auffassungen fließen freilich meist durcheinander: es ist eben die überlieferte logische Auffassung, die er von psychologischer Seite aus zu verbessern sucht.

So aber wird es erklärlich, wie Locke dazu kommt, zwei

Substanzbegriffe von einander zu scheiden, neben der komplexen Idee der Substanz, die nichts als das allen Einzelideen von Substanzen Gemeinsame enthält, steht die abstrakte Idee der Substanz im allgemeinen.

Von der komplexen Idee der Substanz, die ja auch durch Abstraktion gewonnen wird, giebt Locke vor allem zwei Definitionen. II, 12, 6 heisst es: Die Ideen von Substanzen sind solche Verknüpfungen einfacher Ideen, wie sie gebraucht werden, um bestimmte einzelne durch sich selbst bestehende Dinge darzustellen, in denen die vorausgesetzte oder verworrene Idee der Substanz als solche jedesmal die erste und hauptsächliche ist.

II, 23, 1: Die Seele, durch Sinneswahrnehmung und Selbstbeobachtung mit einer grossen Zahl einfacher Ideen ausgestattet, nimmt wahr, dass eine gewisse Anzahl dieser einfachen Ideen beständig zusammengehn; man nimmt an, dass sie zu einem Dinge gehören, und da Worte der alltäglichen Auffassung angepasst sind und zu rascher Mitteilung gebraucht werden, so bezeichnet man diese Ideen, so in einem Subjekte vereinigt, mit einem Worte. Aus Unachtsamkeit sind wir dann geneigt, sie als eine einfache Idee anzusehen und zu gebrauchen, welche doch eine Verknüpfung von vielen ist; denn wir können uns nicht vorstellen, wie diese einfachen Ideen durch sich selbst zu bestehen vermögen, und gewöhnen uns daher ein Substrat anzunehmen, in dem sie sind (subsist), und aus dem sie herfliessen: das nennen wir dann Substanz. Daran schliesst sich die Definition der Substanz im allgemeinen. II, 23, 3: Wir haben überhaupt keinen andern Begriff von der reinen Substanz im allgemeinen, sondern nur eine Voraussetzung eines unbekannten Trägers solcher Eigenschaften, welche einfache Ideen in uns hervorzurufen vermögen.

Wenn ich aus der Einzelvorstellung einer Substanz erst die zeitlichen und räumlichen Beziehungen auslasse und auf diese Weise fortfahre, so fallen alle Eigenschaften schliesslich fort, und das unbestimmte Ding, die Substanz im allgemeinen, bleibt allein übrig. Auch Aristoteles hatte versucht auf diese Weise dem Wesen des Substrates näher zu kommen; aber er liess es beim Versuche bewenden, die Folgerungen schienen ihm zu bedenklich (siehe oben). Auch Locke ist sich an

manchen Stellen bewusst, dass dies Verfahren seine Bedenken hat; er tadelt es, dass man durch Abstraktion aus dem Begriff des „body“ zu dem von „matter“ weitergehe; so etwas wie „matter“ existiere in der Welt überhaupt nicht, es sei eine bloße Vorstellung. Sein Verfahren aber mit dem Substanzbegriff ist nicht besser: ist die Substanz im Allgemeinen, der Träger der Qualitäten, nur ein Gedankending: wie darf er dann versuchen, sie als das eigentlich existierende hinzustellen, durch das allein die unselbständigen Qualitäten eine Art Dasein haben? Denn, so heisst es in der Definition und an vielen anderen Stellen, wir können uns nicht vorstellen, dass die Qualitäten selbständig existieren, also nehmen wir ein Ding an, in dem sie sind, auf dem sie beruhen. Was aber wissen wir von ihm: nicht was es ist, sondern nur was es thut, nämlich dass es existiert und die Qualitäten trägt.

Die Beziehung dieses Trägers zu den Qualitäten ist eine Relation.

Die Relationen entstehen nach Locke (II, 26) einmal, indem wir uns ein positives Ding vorstellen und etwas hinzudenken, was dem Dinge an sich betrachtet nicht zukommt; oder auch: eine Relation setzt stets zwei Dinge voraus, die als in Beziehung stehend angesehen werden. Daher kommen hier die Dinge nicht selbst in Betracht, sondern nur die von unsrer Seele geschaffene Verknüpfung, die daher nichts wirklich existierendes ist.

Sollen wir diesen Begriff auf unser Substanzproblem anwenden? Haben wir hier wirklich zwei Dinge, die wir durch eine Beziehung verknüpfen? Nein, wir haben eigentlich nur die Qualitäten. Aber, sagt Locke (L. 7), diese „simple ideas“ bringen mit sich die Voraussetzung eines Substrates, dem sie anhaften. Aber dann wären sie ja nicht simple ideas, sondern Accidenzen, mit einer Relation verbunden, also komplexe Ideen. Hier zeigt sich die Unzulänglichkeit des psychologischen Standpunktes für solch ein Problem. Wenn man in der Psychologie von einfachen Ideen oder Empfindungen spricht, so ist das nur eine Abstraktion; in der Wahrnehmung hat man niemals bloss die einfache Idee des Weissen, sondern man sieht stets „etwas Weisses“. Abstrahiere ich erst von diesem Dinglichen aller Wahrnehmung, so werde ich von solchen Abstraktionen

aus, wie es einfache Bewusstseinsinhalte sind, niemals zu den Dingen kommen.

Vielleicht geschah es im Bewusstsein einer gewissen Unsicherheit, dass Locke im Essay auf die Relation im Substanzbegriff nicht näher eingegangen ist: er wäre in Gefahr gekommen, den Unterschied zwischen Substanz und Relation zu verwischen. Der Bischof von Worcester hatte somit einigermaßen Recht zu behaupten, Locke habe den Glauben an die Existenz der Substanzen erschüttert, er habe den Substanzbegriff aus der Welt geschafft, wenn er die Existenz der Substanz selbst, des Trägers, nur auf eine so unsichere Annahme gründe.

Locke sieht sich daher gezwungen, einige Zugeständnisse zu machen. Er erklärt, dass er die Berechtigung der Vorstellung von der Substanz gar nicht bezweifle. Sein Angriff gehe nicht auf die Existenz der Substanzen, sondern nur auf die herkömmliche Idee der Substanz. Die Existenz der Dinge in der Welt aber hänge nicht von unsern Ideen ab, und er könne nicht eher am Sein der Substanzen zweifeln als an der eignen Existenz (L. 18). Aber er muss dabei bleiben, dass die Substanzidee nicht aus der Sensation oder Reflexion stammt, dass sie jedoch auf berechtigte Gründe hin von der Seele gebildet werde. Berechtigt indessen würden die Gründe nur sein, wenn der Relation, die unsre Seele bildet, auch in den Dingen ein Wirkliches entspräche; das heisst aber die Existenz der Substanz voraussetzen, die bewiesen werden sollte.

Von psychologischem Standpunkte aus aber müssen wir Locke danken, dass er zuerst unternahm den Substanzbegriff zu zergliedern und das Wesen der Inhaerenz näher zu beleuchten. Er hätte jedoch nicht zugleich auch metaphysische Folgerungen daraus ziehen sollen und noch dazu in so unzulänglicher Weise, dass sowohl seine Psychologie als auch seine Metaphysik in Misskredit kamen.

Er fragt mit Recht: was ist denn das Subjekt der Inhaerenz, dieser Träger der Qualitäten, der bisher als das leichtbegreiflichste und selbstverständlichste Ding auf der Welt betrachtet wurde? Und er findet, dass wir gar keine Vorstellung von ihm haben, als die dunkle relative Idee des Tragens. Aber nun kommt ihm seine atomistische Wahrnehmungstheorie in die Quere. Anstatt darüber nachzudenken, welche Not-

wendigkeit in der Seele liegt, solch eine Annahme in jeder Substanzvorstellung zu machen, bemüht er sich immer wieder ein wirklich existierendes Aequivalent für diesen Träger zu suchen, uneingedenk der eignen Behauptung, dass solch eine Abstraktion nur Gedankendinge giebt. Das Substrat ist ein Ding, das man nicht kennt, von dem man nur eine unbestimmte vage Idee hat — aber es liegt allen „powers and qualities“ zu Grunde und bedingt durch seine Modifikationen und Aenderungen die der „powers and qualities“ in den verschiedenen Arten von Wesen (L 25). Es ist die innere Konstitution — diese aber besteht nach seiner Meinung aus wenigen primären Qualitäten (siehe unten). So muss man fragen: ist diese innere Konstitution, dieser Komplex primärer Qualitäten nicht wieder an ein Substrat gebunden, haben wir damit nicht das Problem vielmehr verschoben als gelöst? Solch einen Einwurf glaubt Locke bei Worcester zu finden (L 82, 83). Er weist ihn einfach ab: die innere Konstitution ist eben die Substanz selbst, wie sie Gott geschaffen hat, sie fließt nicht erst aus der Substanz her.

Mag man sich mit dieser dogmatischen Erklärung zufrieden geben: Lockes Ausdrucksweise fordert auch an andern Stellen solchen Zweifel heraus; so schon in der oben gegebenen ersten Definition des Substanzbegriffes. Hier erscheint unter den die Substanz im weiteren Sinne zusammensetzenden einfachen Ideen die der Substanz selbst als die erste und hauptsächliche; und es wird weiter ausgeführt, dass durch Hinzufügung von einfachen Ideen zu dieser Idee der Substanz die gewöhnlichen Substanzvorstellungen entstehen. Aber es ist doch gerade diese besondere Substanzidee — in der zweiten Definition —, durch welche man meint, dass die einfachen Ideen zusammengehalten werden. Sollte also diese Substanzidee nur eine der vielen einfachen Vorstellungen sein, die vereinigt und getragen werden, so würde eine neue Substanzidee nötig sein zur Vereinigung, und so fort ins Unendliche.

Auch in der Bedeutung, die Locke den Kräften für die Konstitution seines Substanzbegriffes beilegt, vermag ich keine Fortbildung des Problems zu erblicken, wie Zitscher dies in seiner Abhandlung: „Der Substanzbegriff bei Locke“ (1889) thut. Wenn Locke auch behauptet, dass der bei weitem grösste Teil

der Qualitäten der Substanz auf Kräfte zurückführe, so geht er doch damit über die schon im Atomismus Demokrits enthaltenen Anschauungen nicht hinaus. Auch bestehen ja diese Kräfte schliesslich in nichts als den primären Qualitäten; oder fasst man sie nach andern Stellen als nicht weiter erklärbare Fähigkeiten, vermöge jener primären Qualitäten Veränderungen hervorzurufen, so bleiben sie doch immer an der Substanz haften, so gut wie irgendwelche Eigenschaften. Die Inhaerenzbeziehung aber, das Wesentliche am Substanzbegriff, bleibt so dunkel wie zuvor, ob man sich nun Eigenschaften oder Kräfte inhaerierend denkt.

Körperliche und geistige Substanzen, sagt Locke II, 23, 15, sind uns in gleich deutlicher und klarer Vorstellung gegeben, oder was dasselbe sagt, gleich unklar. Denn der wichtigste Bestandteil unserer Substanzidee, die des Trägers, ist in beiden hoffnungslos unklar und unbestimmt. Sie ist aber im Grunde auch für Locke dieselbe für Körper und Seelen. II, 12, 6 heisst es: wenn wir zu Substanz die einfachen Ideen einer gewissen weissen Farbe mit gewissen Graden von Gewicht u. a. hinzufügen, so erhalten wir die Vorstellung von Blei; Denken und Urteilen, zu Substanz gefügt, macht die gemeine Idee von Mensch aus. Aber auch die Folgerung liegt ihm nicht fern, dass nicht nur die Idee, sondern auch die Substanz selbst in Wirklichkeit dieselbe ist; und charakteristischer Weise erörtert er dabei nur die Möglichkeit, dass sie dann etwas materielles sei. Gott kann auch der Materie Kraft zu denken gegeben haben. — Warum kann Gott nicht auch der seelischen Substanz die Fähigkeit gegeben haben, die Ideen der Ausdehnung, der Farbe u. s. w. zu erwecken? Die an Locke anknüpfende Aufklärungsphilosophie mit ihrem Materialismus zeigt, dass auch hier der Bischof von Worcester die aus Lockes Essay drohende Gefahr richtig erkannt hatte.

Aber auch in den übrigen Bestandteilen sind Körper und Seele gleich schwer zu begreifen. Existenz, Dauer und Beweglichkeit sind beiden gemeinsam. Dagegen ist dem Körper eigentümlich die Cohesion solider und daher trennbarer Teile sowie die Kraft Bewegung durch Stoss mitzuteilen (II, 23, 17). Das sieht zunächst etwas seltsam aus. Aber man muss wissen, dass Locke eine neue Definition für Ausdehnung gefunden hat,

aus der man den Gegensatz zu Descartes leicht herausmerkt. II, 5, 5 heisst es: die Ausdehnung des Körpers ist die Cohesion oder Kontinuität solider, trennbarer, beweglicher Teile; die Ausdehnung des Raumes ist die Kontinuität unsolider, untrennbarer, unbeweglicher Teile. Ob man im ersten Begriff streng genommen von Kontinuität sprechen kann, da ja für Locke der Körper aus Atomen besteht, also leere Zwischenräume hat, wollen wir dahingestellt sein lassen. Es bleibt aber auch sonst eine unklare Ausdrucksweise: die Ausdehnung des Körpers ist ein Merkmal des Körpers, das als Merkmal auch im Begriff des Raumes enthalten sein muss, wenn man es von diesem aussagen will; es darf also nichts körperliches an sich haben, sofern man nicht dem Raume auch eine gewisse Körperlichkeit zusprechen will — und gerade das Gegenteil ist doch die Absicht Lockes. Immerhin ist bemerkenswert, dass Locke den Versuch macht, eine nähere Bestimmung der Ausdehnung zu versuchen, sie mehr als räumliche Beziehung, in der wir die Dinge finden, denn als etwas für sich existierendes zu fassen.

Die Cohesion nun, sagt Locke mit Recht in den folgenden Ausführungen (II, 23, 23—27), ist uns völlig unbegreiflich. Sie auf den Druck eines umgebenden Mediums zurückzuführen, ist unmöglich; denn dann müssten alle Körper in der Richtung jeder durch sie gelegten Ebene auseinanderzuschieben sein, da der äussere Druck sich für jede solcher Richtungen aufheben würde. Und selbst wenn man den Ungedanken einer unendlichen Materie annähme, wo sich immer eine Druckschicht um die andere legt: wir wüssten doch nicht, was die pressenden Medien selbst zusammenhält.

Ebenso unfassbar ist es, dass ein Körper durch Stoss Bewegung mitteilen kann. Wir können es uns nicht anders vorstellen, als dass die Bewegung den einen Körper verlässt und zu dem andern übergeht; und das ist für uns genau so dunkel und unbegreiflich, wie dass unsre Seelen fähig sind unsre Körper durch blosser Gedanken in Bewegung zu setzen oder anzuhalten (II, 23, 28). Denn dies Vermögen und die daraus folgende Freiheit sind neben dem Denken die charakteristischen Merkmale der seelischen Substanz (II, 23, 18). — Auf Lockes eigentümliche Auffassung des Willens (er will die Freiheit

retten, spricht sie aber dem Willen ab, da man eine Kraft nicht einer andern Kraft zuschreiben könne), brauchen wir für unser Problem nicht näher einzugehen. Es sei nur vorläufig darauf hingewiesen, dass in diesen Bestimmungen über die Substanz und ihre Eigenschaften, über die Unerkennbarkeit des Wesens beider ein zweiter grundsätzlicher Fortschritt Lockes über den Rationalismus Descartes' hinaus zu erblicken ist.

Aller Inhalt unsrer Vorstellungen aber geht auf Sensation und Reflexion zurück; auch die Idee Gottes, der unendlichen Substanz, lässt sich so ableiten. Sie ist nicht mehr und nicht weniger angeboren als irgend eine andere, so dass, was Geil in seinem Aufsatz: „Die Gottesidee bei Locke und dessen Gottesbeweis“¹⁾ sagt, wohl nicht recht trifft. Wir finden Gott durch Nachdenken, d. h. wir erschliessen seine Existenz aus der Zweckmässigkeit und Herrlichkeit der Natur (I, 4). Analysieren wir aber die Vorstellung, die wir uns von ihm machen, so finden wir nichts als ins Unendliche erweiterte einfache Ideen; denn es ist Unendlichkeit zu unseren Vorstellungen der Existenz, Kraft, des Wissens hinzugefügt, welche die komplexe Idee ausmachen, durch die wir uns, so gut wir können, das höchste Wesen vorstellen. Zu den aus der Erfahrung stammenden einfachen Ideen kommt nichts hinzu als die Fähigkeit unserer Seele, ihre Vorstellungen zu erweitern. Es ist eben der allgemeine Missstand bei Locke, dass er aus dieser Fähigkeit der Seele, komplexe Vorstellungen zu bilden, nichts Rechtes zu machen weiss. Wie wir noch sehen werden, geht hierin eine gewisse Unsicherheit durch all seine Darlegungen hindurch. So nahe es liegt, dabei an Kants Synthesis zu denken, Locke ist zu sehr Empirist, als dass er sich mit einer solchen Lösung befreundet haben würde.

Freilich ist die unendliche Erweiterung für die Gottesidee nur ein Auskunftsmittel und zwar ein schlechtes. Hundert Mal drängt ihn sein frommer Sinn zu erklären, dass wir Gott nicht nach unsern Fähigkeiten messen dürfen. Selbst bei den Geistern, sagt er II, 23, 36 im Widerspruch mit sich selbst, müssen wir Kräfte voraussetzen, von denen wir gar keine Idee haben, da

¹⁾ Archiv für Geschichte der Philosophie. Bd. III. 1890.

sie ihre Gedanken mitteilen, ohne Worte zu gebrauchen. Man muss zur Erklärung heranziehen, was Locke oft genug wiederholt hat, dass die Dinge nicht von unsern Ideen abhängen. Wir sind eben mit unsern Vorstellungen in enge Grenzen gebannt, wie in unserm ganzen Dasein überhaupt (II, 23, 12); deshalb dürfen wir nicht annehmen, das Wesen der Dinge selbst in adaequaten Vorstellungen fassen zu können. Es liegt ja auch bei der Unendlichkeit nicht anders. Es ist an sich schon ungenau, ja eigentlich unrichtig, wenn man Unendlichkeit noch andern Ideen zuschreibt als dem Raum und der Zeit; denn nur Dinge, die Teile haben, sind der Vergrößerung durch Zusatz von Teilen fähig (II, 17, 6). Aber selbst ein unendlicher Raum ist positiv undenkbar. Nur die Unendlichkeit des Raumes ist eine Vorstellung, und zwar eine negative; denn wir kommen nur dadurch zur Idee der Unendlichkeit, dass wir niemals eine bestimmte Grösse denken können, die nicht als Teil einer grössern vorgestellt werden müsste. Locke streift hier an die Antinomien der Unendlichkeit (II, 17, 7 u. 13 u. a.). Es ist daher eigentlich unmöglich Gott als unendlich zu denken. So wie wir ihn denken, wird er endlich gedacht; nur haben wir das Bewusstsein, dass er nicht endlich sein kann.

Die tiefe, dem religiösen Bewusstsein entstammende Auffassung aber, die auch bei Descartes durch den Rationalismus nur verdunkelt wurde, dass unsere menschliche Schwäche und Beschränktheit nach der Ergänzung durch die Unbeschränktheit lechzt, oder dass wir uns unsrer Endlichkeit nur bewusst werden durch den Gegenwurf der Unendlichkeit, die liegt Locke meilenfern. Kaum dass man etwas davon in seiner verflachenden Ableitung der Ethik durchblitzen sieht: Gott in seiner unendlichen Kraft, Weisheit und Güte gesetzt, Ich in meiner Schwäche, folgt, dass ich ihn verehren muss u. s. w.

Eine sehr charakteristische Folgerung aus seiner Substanzenlehre zieht Locke im 24. Kapitel des zweiten Buches: wir haben auch kollektive Ideen von Substanzen. Er drückt sich vorsichtig aus und spricht nicht von kollektiven Substanzen selbst; denn sie bleiben doch aus vielen Einzelsubstanzen zusammengesetzt. Aber unsre Ideen von ihnen sind nicht weniger einheitlich als die von Einzelsubstanzen. Dieselbe Kraft der Seele, welche die einfachen Ideen in eine Substanz vereinigt,

fügt auch die kollektiven Ideen eines Heeres, einer Flotte zusammen, und diese werden dann genau so als eine Einheit betrachtet wie ein Schiff oder ein Atom. Da Schiff demgemäss eine Einzelsubstanz ist, so ist einigermaßen deutlich, warum in § 3 unter „artificial things“ nicht wirklich Kunstwerke der Menschenhand, sondern des menschlichen Geistes verstanden werden: Heer, Universum, also dasselbe wie unter den kollektiven Ideen; die Ausführung ist daher nicht sehr genau.

IV.

Die Anschauungen, die Locke im 23. Kapitel des zweiten Buches über den Substanzbegriff entwickelt, passen noch verhältnismässig gut zu seinem psychologischen Schema. Im Verfolg seiner weiteren Untersuchungen aber verwickelten sich die Dinge immer mehr, bis er sich veranlasst sah, ein ganzes Buch den Schwierigkeiten zu widmen, die in der Beziehung der Substanz auf Namen und Wesenheit (*essentia*) überliefert waren.

Locke unterscheidet bei all diesen Erörterungen nur zwischen einfachen Ideen, gemischten Modi und Substanzen; die Relationen nimmt er einfach in die gemischten Modi hinein (III, 4, 1). Aber je mehr sich ihm selbst das Substanzproblem gestaltet, um so mehr wird diese Scheidung zu einer Zweiteilung, zu dem Gegensatz von Substanzen einerseits und den nicht selbständig existierenden Modi und Ideen andererseits.

Die Modi hatte Locke von vornherein in einfache und gemischte geteilt. Modi nämlich sind solche komplexe Ideen, welche in sich nicht die Annahme enthalten, dass sie durch sich selbst bestehn; sie werden vielmehr als Dependenzien oder Affektionen von Substanzen betrachtet (II, 12, 4). Einfache Modi nun sind bloss Variationen oder andersartige Kombinationen von einfachen Ideen, ohne Beimischung einer zweiten; dahin gehören z. B. die Zahlen als Summen der Einheit, oder die verschiedenen Nüancen der Farben (II, 18, 4). Gemischte Modi sind aus einfachen Ideen verschiedener Art zusammengesetzt; z. B. Schönheit ist eine gewisse Komposition von Farbe und Gestalt, welche Lust im Beschauer erweckt. Nach solchen Bestimmungen ist es natürlich oft unmöglich zu entscheiden, was Modus, was Relation, ja was einfache Idee ist.

Dass die „simple modes“, z. B. die Farbennüancen, meist einfache Ideen sein müssten, liegt auf der Hand.

Aber um solche Kleinigkeiten kümmert sich Locke eben nicht. Er will vor allen Dingen den Unterschied unsrer Substanzideen von allen andern klarlegen, mögen diese sonst verschieden sein wie sie wollen.

Als wesentlich für die Modi im Gegensatz zu den Substanzen erscheint ihm, dass sie zwar auch von der Seele gebildet werden, aber frei, nicht nach Mustern, die von der Natur dargeboten sind; und dafür hat er zwei Gründe: einmal können wir Modi bilden, z. B. den abstrakten Begriff eines Vorganges — denn abstrakt sind ihm die Modi alle —, ehe der Vorgang selbst in der Natur existiert. Er kommt später (III, 6, 44—45) noch ausführlicher darauf zurück und giebt als Beispiel Adams erste Idee der Eifersucht Lamechs, wo Lamech in Wirklichkeit gar nicht eifersüchtig war. Bedeutete aber für Adam, als er sich Lamechs Eifersucht vorstellte, diese Vorstellung nur, dass er solche Idee in seinem Geiste hatte? Bezeichnete diese Vorstellung nicht etwas Wirkliches für ihn? Oder sind Vorgänge weniger wirklich als Substanzen? Das ist im Grunde Lockes Meinung, wenn er auch stets nur die Ideen beider vergleicht (III, 5, 6). Aber als Ideen beziehen sich die von Vorgängen genau wie die von Substanzen auf etwas Wirkliches. Ausserdem erkennt er ja an, dass die Eifersucht wirklich in der Natur vorkommen kann, wenn auch im angegebenen Falle erst nach der Idee.

Ganz haltlos erscheint es, wenn Locke behauptet, unserer komplexen Idee, dem gemischten Modus, von Vaternmord könne unter Umständen in der Wirklichkeit nichts weiter als ein Flintenschuss entsprechen. Solche Meinung ist nur möglich bei einem unwillkürlichen Hinneigen zum Sensualismus, und bei einer ständigen Unklarheit über den Unterschied der Idee (d. h. meist der abstrakten) und der Wahrnehmungsvorstellung, dem wahrgenommenen Gegenstande. Warum soll man nicht auch eine Wahrnehmungsvorstellung von einem gemischten Modus so gut haben wie von einer Substanz: auch nicht alles, was in unsrer Idee der Substanz steckt, kann sinnlich wahrgenommen werden; der Träger, das eigentlich Substanzielle, geht ja nach Locke weder auf Sensation noch auf Reflexion

zurück (I, 4, 18 u. a.); er muss erschlossen werden. Und doch nehmen wir Substanzen wahr, ja solche existieren in Wirklichkeit, ja grade dieser erschlossene Träger ist das eigentlich Existierende. Bei den gemischten Modi dieser Art aber stehen uns (logisch gefasst) Analogieschlüsse zu gebote: zu den Ausdrucksbewegungen ergänzen wir die seelischen Inhalte als wirklich existierend.

Aber Locke möchte dem eigentlichen Unterschied von Substanz und Modus aus dem Wege gehn, dass bei Substanzen die Eigenschaften als immanent aufgefasst werden, die Modi aber selbst inhaerieren — die Immanenz ist ihm psychologisch unbegreiflich, daher unsympathisch; er möchte sie am liebsten beseitigen.

So widerspricht er im zweiten Grunde, den er für seine Bestimmung der Modi anführt, eigentlich dem, was er beweisen will, nämlich dass die Modi nicht nach Mustern in der Natur hergestellt werden. III, 5, 6 heisst es: die Seele bildet willkürlich diese komplexen Ideen und macht sie zur Wesenheit gewisser Arten, ohne sich nach irgend welcher Verbindung zu richten, die sie in der Natur haben. Also, was der Natur nicht entnommen wird, sind nicht sowohl die komplexen Ideen überhaupt, sondern nur ihre Verbindung; ja auch Verbindungen solcher giebt's in der Natur, aber man kümmert sich nicht darum: Welche festere Verknüpfung hat in der Natur die Idee eines Menschen als die eines Schafes mit Töten? So vereinigt die Seele in den gemischten Modi willkürlich zu komplexen Ideen solche, die sie passend findet, während andre, die ebenso viel Verknüpfung in der Natur haben, lose gelassen werden, weil sie einen einheitlichen Namen nicht brauchen. Und III, 5, 7: Obgleich diese komplexen Ideen nicht immer von der Natur abgenommen werden, so werden sie doch immer dem Zwecke angepasst, zu welchem abstrakte Ideen gebildet werden. Sie sind stets für die Bequemlichkeit der Mitteilung gemacht, die das Hauptziel der Sprache ist.

Also eine Verknüpfung in der Natur ist schon da, aber sie kommt nicht in Betracht; aus Gründen der Zweckmässigkeit wählt der Mensch einige Komplexe aus und belegt sie mit Namen, und darin besteht dann ihre Verbindung.

Das ist nun aber kein artbildendes Merkmal für diese

komplexen Ideen im Gegensatz zu den Substanzideen, sondern im Gegensatz zu andern ähnlichen komplexen Ideen, wie z. B. dem Töten eines Schafes, die nur nicht wichtig genug sind für den Menschen, um sie mit einem einzigen Namen zu bezeichnen. Denn warum das Schafschlachten nicht ebenso gut eine Idee sein soll wie das Mordtöten, ist ja für Locke selbst unerfindbar; beiden aber kommt das sie von den Substanzen unterscheidende Merkmale zu, das III, 5, 6 am Schluss schüchtern eingeschoben ist: dass diese Ideen nicht auf die wirkliche Existenz von Dingen bezogen werden, d. h. eben dass sie keine Substanzen sind.

Indes, nur das Mordtöten, Mord ist für Locke ein Modus, nicht aber das Schafschlachten. Dass damit thatsächlich nur eine sprachliche Bestimmung gegeben ist, zeigt sich ganz deutlich III, 5, 8, wo Locke als Stütze für seine Meinung die unübersetzbaren Ausdrücke der einzelnen Sprachen anführt. Denn wenn ich auch in meiner Sprache kein Wort, keinen Einzelausdruck für einen komplexen Modus der Lateiner etwa habe, so muss ich doch wohl, um mir dieses Mangels bewusst zu werden, die Bedeutung des lateinischen Wortes als eine Idee haben, die, weil sie etwas Einheitliches bezeichnet, auch einen Einzelnamen verlangt.

Ganz sicher aber hat sich Locke mit seiner Unterscheidung von Modus und Substanz nicht gefühlt. Es ist bezeichnend für sein eigentümliches Schwanken hinsichtlich des Substanzbegriffs: Dem überlieferten an sich bestehenden Dinge mit inhaerierenden Eigenschaften will er auf den Leib rücken; jedoch psychologisch gefasst, wie es ihm das allein Richtige scheint, droht sich das Ding zu verflüchtigen; davor aber erschrickt er und sucht nun auf alle mögliche Weise Merkmale, die einen bessern Halt geben möchten. Auch die Eigenschaften der Substanzen zeigen nach Locke keine notwendige Verknüpfung; was ist also der Unterschied von den gemischten Modi? Die einen werden willkürlich gebildet, die andern nicht! Aber was ist dies Willkürliche im Grunde: nichts als willkürliche Namengebung — aber auch die Substanzen werden willkürlich benannt, denn nicht alle haben spezifische Namen; andererseits aber entspricht auch den gemischten Modi etwas Wirkliches in der Natur; und endlich giebt es auch reine

Einbildungsideen von Substanzen, denen in der Natur nichts Wirkliches entspricht.

So sieht sich Locke schlieslich doch gezwungen, den Begriff des selbständig Existierenden, des Inhaerenzsubjektes für die Substanz zu verwenden, um sie von den gemischten Modi zu unterscheiden — freilich nur um ihn gleich wieder abzuleugnen.

Wir kommen hier zu dem, was Locke in der schon oben gegebenen Stelle (III, 5, 16) als den allgemeinen Fehler bezeichnet, den er vor allem blosslegen möchte: die falsche Auffassung der Essenz, kurz gesagt, die Behauptung, dass wirkliche Existenz zuerst und hauptsächlich dem zukomme, was die Wesenheit der einzelnen Substanzen ausmache, oder dass die Gattung und Art neben dem Individuellen existiere.

Aus Platonisch-Aristotelischen Gedanken entwickelt war diese Lehre im Mittelalter aufs festeste mit christlichen Dogmen verschmolzen, und der Angriff des Bischofs von Worcester, den sich Locke durch einen Essay zuzog, geht wesentlich auf die neue Substanzenlehre, die das Dogma von der Trinität zu untergraben schien.

Wie sollten drei Personen, drei Substanzen ein und dieselbe Wesenheit ausmachen, ein und dieselbe Natur haben, wenn die wirkliche Wesenheit allein in der Einzelperson, der einzelnen Substanz lag? —

III, 3, 11 sagt Locke: Allgemeinheit gehört nicht den Dingen selbst, welche alle einzeln in ihrer Existenz sind; sogar die Wörter und Ideen, die in ihrer Bedeutung allgemein sind, sind an sich selbst Einzeldinge. Allgemein und Universal sind Erfindungen und Geschöpfe des Verstandes, zum eigenen Gebrauche gemacht, und betreffen nur Zeichen: Wörter oder Ideen.

Wie solche Allgemeinideen gebildet werden, haben wir oben gesehen. Ihre Allgemeinheit besteht in nichts als der Fähigkeit, welche ihnen der Verstand giebt, viele Einzeldinge zu bezeichnen oder zu vertreten. Ihre Bedeutung ist eine Beziehung, die ihnen der menschliche Geist giebt.

Die eigentliche Bedeutung der Idee wird also von uns zur Idee selbst hinzugefügt. Die Idee als solche ist zunächst nur eine „Erscheinung in der Seele“, ein Bewusstseinsvorgang. Aber ist damit irgendwie das Wesen einer Idee, also hier einer

Allgemeinidee charakterisiert, der Inhalt unsres Bewusstseins, den wir etwa haben, wenn wir uns z. B. einen Baum vorstellen?

Zu solchen Seltsamkeiten führt Locke seine mechanische Weise, unsre Begriffe zu zergliedern nach dem Schema von Sensation und Reflexion mit ihren einfachen Ideen: was dabei übrig bleibt, wird als höchst verdächtig behandelt. Er betrachtet das Bewusstsein wie einen Körper der Aussenwelt, dem er sich in der Reflexion gegenüber befindet, während doch der Inhalt des Bewusstseins uns im Bewusstsein selbst gegeben ist.

Und ähnliche Dinge finden sich überall in seiner Psychologie oder Erkenntnistheorie, wenn man so will, und haben ihm im Gegensatz zu begeisterten Lobeserhebungen auch oft genug das Urteil eingebracht, er habe seine Theorie nicht ordentlich durchgedacht und sei überhaupt mehr ein Gelegenheitsphilosoph. Seine Stärke liegt eben nicht in solchen schliesslich auf Erkenntnistheorie hinauslaufenden Untersuchungen, und man wird mit mehr Recht sagen können, diese Dinge sind ihm nicht das Hauptproblem. Alle diese Erörterungen sind nur Mittel zum Zweck und zielen schliesslich alle auf die Substanzfrage ab.

Seine Theorie der Abstraktion weist Widersprüche genug auf; aber in Bezug auf Allgemeinvorstellungen von Substanzen hat er das Wesentliche sicher erfasst und trägt es nun nach seiner Art in unendlichen Variationen vor.

Locke behandelt die Frage etwas zu sehr im allgemeinen, so dass er dem Bischof manche Blösse giebt. Der Unterschied von abstrakten Einzel- und Allgemeinvorstellungen wird von ihm nicht beachtet. III, 6, 1 heisst es: „General terms“ bezeichnen komplexe Ideen, mit denen mehrere Einzelsubstanzen übereinstimmen oder übereinstimmen könnten. Auch wenn es nur eine Sonne gäbe: unsere abstrakte Idee davon würde so gut eine Art bezeichnen, als wenn es viele Sonnen gäbe. Unsere Allgemeinwörter bezeichnen also nicht bloss ein Einzel- ding, aber auch nicht bloss eine Mehrheit von Dingen; denn sonst müsste Mensch und Menschen dasselbe bedeuten (III, 3, 12). Sie bezeichnen eine Art, indem sie für eine abstrakte Idee in der Seele stehen; und diese abstrakte Idee ist die Essenz der Art. Denn, so heisst es weiter, die Wesenheit einer Art besitzen ist das, wodurch ein jedes Ding zu dieser Art gehört; und die Uebereinstimmung mit der Idee, mit welcher der Name ver-

bunden ist, giebt ein Recht auf diesen Namen. Da nun zu-einer-Art-gehören und ein-Recht-auf-ihren-Namen-haben ganz dasselbe ist, so muss auch die-Wesenheit-einer-Art-besitzen und Uebereinstimmung-mit-der-Idee-haben dasselbe sein; daher ist Wesenheit und abstrakte Idee dasselbe. Der Beweis ist umständlich und im erläuternden Beispiel etwas anders angeordnet: Die Wesenheit eines Menschen haben = ein Mensch sein oder von der Art Mensch = ein Recht auf den Namen Mensch haben = übereinstimmen mit der abstrakten Idee, für welche der Name Mensch steht; also Wesenheit der Art = abstrakte Idee. Indes, so furchtbar die Sache aussieht, Locke ist selbst nicht der Meinung damit bewiesen zu haben, dass die wirkliche Wesenheit des Einzeldinges, die es zu diesem Einzeldinge macht, nichts anderes als die abstrakte Idee sei; im Gegenteil, die abstrakte Idee ist nur diejenige Wesenheit der Art, vermöge deren wir die Einzeldinge in Arten ordnen. Dann aber ist der ganze Beweis unnütz, denn das steht schon im ersten Satze als Erklärung, brauchte also nicht erst auf so komplizierte Weise erschlossen zu werden.

Lockes Meinung ist ja eben die, dass die wirkliche Wesenheit unbekannt ist, also nicht die Grundlage für die Einordnung der Einzeldinge in Arten sein kann.

Im übrigen ist der Beweis durchaus mangelhaft gebaut: es wird in mathematischer Weise als gleich gesetzt, was höchstens logisch aus einander folgt. Der formell richtige Schluss würde sein: Was die Wesenheit einer Art hat, muss in Uebereinstimmung mit der abstrakten Idee der Art stehn; und das würde für Locke entweder eine unmögliche Behauptung sein, wenn man die „real essence“ meinte, oder wenn die „nominal essence“, würde es nichts sagen, wäre es eine „trifling proposition“, da er die nominale Essenz ja eben als die abstrakte Idee definiert.

Locke behält unbekümmert den Ausdruck „essence“ bei — ähnlich war es bei den Qualitäten, die bei ihm zum grössten Teil und in einem Betracht alle gar keine Eigenschaften mehr sind. — Aber er scheidet eine reale und nominale Essenz, und zwar rein schematisch bei einfachen Ideen wie bei Modi und Substanzen. (III, 3, 15). Die reale Essenz ist die wirkliche innere, aber meist, in Substanzen, unbekannte Konstitution der

Dinge, von der ihre wahrnehmbaren Eigenschaften abhängen. Das ist, meint Locke, auch der ursprüngliche Sinn des Ausdruckes; der ist aber in den Schulen fast verloren gegangen, und man hat das Wort auf die künstliche Konstitution von Gattung und Art angewendet; d. h. so stellt sich's dar, wenn man Vernunft in den Sprachgebrauch der Schulen bringt; in Wirklichkeit hat die Scholastik beide Bedeutungen durch einander laufen lassen und eine wirkliche Konstitution der Arten der Dinge angenommen. Es ist klar, dass die Dinge in Arten geordnet werden, je nachdem sie mit unsern abstrakten Ideen übereinstimmen; die Essenz jeder Gattung oder Art ist also unsre abstrakte Idee.

Worcesters Polemik setzt an dem richtig erkannten schwachen Punkt in Lockes Darlegung an, dass die abstrakte Vorstellung unsrer Sonne auch eine Artvorstellung ist. Was Locke zunächst erwidert, trifft nicht recht: dass nämlich nur die nominale Essenz durch unsre abstrakte Idee gegeben sei, denn das sollte er ja eben gegen Worcester beweisen. Bezeichnet unsre abstrakte Vorstellung der Sonne wirklich eine Art, unter welche die einzeln existierenden Sonnen fallen, und giebt es doch nur eine wirklich existierende Sonne, welche also den ganzen Umfang der Art ausfüllt, so liegt allerdings der Schluss nahe, dass hier die Art selbst existiert, denn da sie durch keine Merkmale von der einzelnen Sonne geschieden ist, so ist sie ein und dasselbe mit ihr. Daher ist auch unsre abstrakte Idee der Sonne als Art und als Einzelding dieselbe.

Indessen, dieser Nebenpunkt wird bald verlassen, und der Streit wendet sich der Hauptfrage zu und gipfelt in der Behauptung des Bischofs (L 87): Es giebt etwas, das den Einzeldingen gemeinsam ist, was bewirkt, dass sie von einer Art sind: und wenn die Artunterschiede real sind, dann muss das, was sie von einer Art macht, nicht eine nominale sondern eine reale Essenz sein.

Locke erwidert einmal schon L 86: Wenn machen hier im Sinn von bewirkender Ursache gebraucht wäre, und ausserdem wahr wäre, dass die Essenz der Art das Einzelding macht, dann müsste allerdings diese Essenz Wirklichkeit besitzen über die einer blossen abstrakten Idee hinaus. Aber die wahre Meinung ist nur, dass, weil die Essenz der Art, d. h. die

Eigenschaften, welche der komplexen abstrakten Idee entsprechen, in den Einzeldingen gefunden werden, dies Veranlassung wird, ihnen den Namen der Art zu geben.

L 88: Die nominale Essenz reicht hin, die Einzeldinge in Arten zu unterscheiden; denn wollten wir die Einzeldinge nach ihren realen Essenzen unterscheiden und ordnen, dann dürfte es lange dauern, bis wir wirklich verschiedene Arten von Substanzen bekämen.

L 173 u. 174 aber deckt Locke die ganze Absurdität auf: Peter und Johann sind als Menschen von derselben Art, und als Individuen wohl zu unterscheiden, und zwar durch unsre Sinne hinsichtlich des verschiedenen Aussehens, des Ortes u. s. f. Aber das alles giebt doch nur die nominale Essenz, nicht die reale; und zu behaupten: „Abgesehen von diesem äussern Unterschied ist noch ein anderer zwischen ihnen als verschiedenen Individuen in derselben Natur“ ist Unsinn und unverständlich. Erstens ist es ein Widerspruch, Peter und Jakob als verschieden zu setzen und doch alle Unterschiede aufzuheben (z. B. dass beide nicht am selben Orte sind). Weiter aber, nimmt man alle diese äusseren Unterschiede weg: worauf gründet sich dann die Unterscheidung? Darauf, dass sie zwar nicht unterscheidbar sind, aber doch als verschieden genommen werden müssen! Und das zu erklären, überlässt Locke dem Bischof.

Solche Annahme, dass die unbekannte reale Essenz die Artunterschiede macht, setzt eine bestimmte Anzahl dieser Essenzen voraus, denen gemäss die Natur alle Dinge macht (III, 3, 17). Sie wird widerlegt durch das Vorkommen von Missgeburten; denn es ist unmöglich, dass zwei Dinge, die durch Abstammung von einander an derselben realen Essenz teilnehmen, verschiedene Eigenschaften haben sollten, — nämlich unter der Voraussetzung, dass die Eigenschaften die notwendige Folgeerscheinung der Essenz sind.

Ueberhaupt aber ist die Annahme von unbekannten Essenzen, welche trotz unsrer Unkenntnis zu dem gemacht werden, was die Arten unterscheidet, völlig unnütz.

Der Unterschied von *genus* und *differentia* ist lediglich ein logischer und hat wenig Bedeutung; nur in Definitionen macht man Gebrauch davon, der Kürze wegen (III, 3, 10). Definieren kann man überhaupt nur die Namen komplexer Ideen (III, 4, 4);

denn definieren heisst die einfachen Ideen aufzählen, die in der Bedeutung des definierten Wortes enthalten sind. Anstatt nun solcher Aufzählung hat man sich gewöhnt, mehrere einfache Ideen unter eine allgemeinere, die nächst höhere Gattung (*genus*), zusammenzufassen, so dass dann bei der Definition ausser dem *genus* nur noch das artbildende Merkmal (*differentia*) anzugeben bleibt. Da aber die Sprachen nicht immer so logisch gebaut sind, dass jeder Ausdruck durch zwei andre erklärt werden kann, so hat sich die Regel von *genus* und *differentia* in der Erfahrung wenig bewährt.

Locke fährt III, 3, 19 fort: Wenn man sagt, dass Essenzen unerzeugbar und unzerstörbar sind, so ist das nur ein weiterer Grund dafür, dass die abstrakten Ideen Essenzen sind. Nicht die Einzeldinge, wie sie Gott geschaffen hat, sind unzerstörbar, denn das Geschaffene kann vom Schöpfer stets verändert oder vernichtet werden. Aber die Essenzen als die Ideen in unserm Geiste gefasst, nimmt man an, bleiben immer dieselben, welchen Veränderungen auch die Einzelsubstanzen unterworfen sind.

Unter den Beispielen, die Locke anführt, fällt eins auf: Gäbe es, sagt er, nirgends auf der Welt einen Kreis (wie vielleicht diese Figur nirgends genau ausgeprägt vorkommt), die Idee, mit diesem Namen verbunden, würde doch nicht aufhören zu sein, was sie ist. Es liegt hier die alte Schwierigkeit vor: der Kreis ist ein *Modus*; also entspricht ihm in der Natur eigentlich nichts; die Berufung darauf ist daher unangebracht. Der wirklich in der Natur vorkommende Kreis kann ja überhaupt keine reale Essenz haben; denn die reale Essenz des Kreises fällt mit der nominalen zusammen. III, 3, 18 heisst es ausdrücklich: die realen und nominalen Essenzen von einfachen Ideen und von *Modi* sind dieselben. Die Figur, d. h. die Idee eines Dreiecks ist zugleich seine eigentliche Wesenheit, aus der alle seine Eigenschaften herfliessen.

Anders aber steht's bei den Substanzen: die wirkliche Wesenheit, die Konstitution ihrer unsichtbaren Teile, von welcher ihre Eigenschaften abhängen, ist uns unbekannt. Aber doch sind es diese Eigenschaften, welche sie zur einzelnen Art bestimmen. Daher fallen hier reale und nominale Essenz auseinander. Die reale Essenz der Substanzen ist die besondere

Konstitution, die jedes Ding in sich hat, ohne jede Beziehung zu irgend einem andern Dinge ausser ihm (III, 6, 6).

Aber der Name „wesentlich“ führt Locke zu weiteren Behauptungen. Er fragt mit Recht: wie kann irgend etwas für ein einzeln existierendes bestimmtes Ding wesentlich sein? Kann man sagen, dass einem Stück Metall, das sonst die Eigenschaften des Eisens hat, nur dass es nicht magnetisch ist, etwas Wesentliches fehlt? Es wäre doch absurd zu fragen, ob einem wirklich existierenden Dinge etwas ihm Wesentliches fehle! (III, 6, 5.)

Es ist also offenbar, dass wesentlich nur in Bezug auf Arten gesagt werden kann. Wir kennen die realen Essenzen nicht, aber immer sind sie mit den Arten verbunden durch die nominalen Essenzen, als deren Grundlage und Ursache sie vorausgesetzt werden (III, 6, 6). Essenz auch in diesem Sinne bezieht sich auf eine Art.

So wird hier Locke auf Umwegen deutlich, dass er, indem er den Träger gleich der inneren Konstitution, gleich der realen Essenz setzte, das Problem nur verschoben hatte. Er ist sich hier des Widerspruchs bewusst, in den ihn seine Scheidung von realer und nominaler Essenz verwickelt, dass er eigentlich über die nominale Essenz, den Komplex von Qualitäten nicht hinauskommt. Aber er geht nicht weiter darauf ein; die eigentliche reale Essenz, das wirkliche Wesen der Dinge ist ihm kein Problem, er will nur eine psychologische Analyse unsrer Vorstellung davon geben.

Nachdem Locke den überlieferten Wirrwarr von genera und species beseitigt hat, kann er nunmehr positiv fragen: welches ist die Grundlage für unsre Substanzidee, wie kommt es eigentlich, dass wir sie von den Modi unterscheiden?

Auch die nominalen Essenzen der Substanzen werden durch unsre Seele gebildet, aber nicht so willkürlich wie die der gemischten Modi. Denn erstens, heisst es III, 6, 28, haben die Ideen, aus denen eine nominale Essenz besteht, solch eine Vereinigung, dass sie nur eine Idee ausmachen, wie zusammengesetzt auch immer; zweitens, diese so geeinte Idee ist genau dieselbe, sonst würde sie nicht eine Essenz ausmachen. In den komplexen Substanzvorstellungen nun verbindet die Seele

keine Ideen, die nicht als in der Natur vereinigt gedacht werden — es sei denn, dass man seinen Kopf mit Hirngespinsten füllen will, während in gemischten Modis, wie Locke sich vorsichtig III, 5, 12 ausdrückt, wenigstens bei dem beträchtlichsten Teile derselben, den „moral beings“ die ursprünglichen Muster als in der Seele vorhanden betrachtet werden. Hier spricht sich die oben bemerkte Unsicherheit deutlich aus. Gehört die Seele nicht auch zur Natur? Könnte man da nicht von den „moral beings“ sagen, was hier (III, 6, 28) von den Substanzen steht: Die Menschen bemerken gewisse Qualitäten ständig verbunden und zusammenexistierend und kopieren (in ihren Ideen) die Natur.

So ergibt sich ein scharfer Unterschied erst hinsichtlich der zweiten Bestimmung der Substanzdefinition, der Annahme eines Trägers, oder der Inhaerenzbeziehung, obgleich die Sachlage bei Locke nicht deutlich wird, da er sich inzwischen wieder einen längern Exkurs über genera und species gestattet.

Erst III, 6, 44 kommt er auf diesen Punkt, den entscheidenden, zurück. Es ist zweifellos, sagt er, dass die verschiedenen Menschen sehr verschiedene abstrakte Ideen mit dem Namen einer bestimmten Substanz verbinden, aber sie meinen dieselbe Substanz. Also wird eine reale Essenz vorausgesetzt, von der die einzelnen Qualitäten abhängen, und der Name mit dieser verbunden. So wird mit dem Namen immer dasselbe bezeichnet, obgleich die einzelnen Ideen, die damit verbunden werden, recht verschieden sind. Ähnlich heisst es III, 10, 19: In gemischten Modis wird durch Auslassen oder Aendern jeder einzelnen Idee die komplexe zu einer anderen gemacht, d. h. zu einer andern Art, weil die komplexe Idee hier sowohl nominale wie reale Essenz ist. Anders bei Substanzen; obgleich der eine in seine komplexe Idee von Gold hineinthut, was der andre auslässt, denkt man gewöhnlich doch nicht daran, dass deshalb die Art geändert ist, weil man heimlich in seiner Seele den Namen auf eine reale unveränderliche Essenz eines existierenden Dinges bezieht, von der die Eigenschaften abhängen. Noch deutlicher heisst es III, 10, 17: Wenn man sagt, Gold ist hämmerbar, so meint man nicht, was Gold heisst, ist hämmerbar (obgleich es in Wahrheit auf nicht mehr hinausläuft),

sondern: Gold, d. h. das, was die reale Essenz von Gold hat, ist hämmerbar, oder die Hämmerarbeit beruht auf der realen Essenz des Goldes.

Wie könnten wir sagen, dass „animal rationale“ eine bessere Definition von Mensch ist als „animal implume bipes latis unguibus“, wenn nicht der Name Mensch für etwas anderes steht als diese komplexe Idee, die er zunächst bezeichnet.

Man sieht, Locke hat die Wichtigkeit dieses Punktes wohl erkannt, aber trotz der mannigfachen Ansätze kommt er nicht zu einer klaren Entscheidung; nur die Schwierigkeiten erkennt er, und er vergrößert sie, indem er wieder die Frage der Essenz hineinbringt.

Natürlich, ist die Meinung hier, dass wir in der Substanz die reale Essenz im Auge haben, dann sind wir in der Irre, denn die reale Essenz kennen wir nicht, also können wir auch nichts von ihr behaupten.

Noch mehr verwirrt Locke die Sache, indem er in den Aussagen über Substanzen nur an die durch Induktion gewonnenen Allgemeinaussagen denkt (III, 10, 17): wenn wir Allgemeinnamen von Substanzen, deren nominale Essenzen uns allein bekannt sind, in Urteile setzen und etwas von ihnen behaupten oder verneinen, dann nehmen wir meist stillschweigend an und meinen, dass sie für die realen Essenzen einer bestimmten Art von Substanzen stehen.

Er würde sich die Analyse des Substanzbegriffes wesentlich erleichtert haben, hätte er sich zunächst einmal an die Wahrnehmungsvorstellungen von Substanzen gehalten; aber der Kampf gegen die Universalien steht ihm so im Vordergrund, dass er den Unterschied gar nicht beachtet.

Denn in Wirklichkeit handelt es sich hier grade um das Wesentlichste im Substanzbegriff, um die Inhaerenz, die er in der Definition ganz schön gegeben hatte, hier aber völlig verkennt. Auch von der Einzelsubstanz, wie wir sie wahrnehmen, gilt, dass unsre komplexen Ideen sehr verschieden sind, und doch beziehen wir sie auf ein und dasselbe Exemplar, wie es durch Ort und Zeit eindeutig für uns alle bestimmt wird; und eben deshalb sind auch die Beschreibungen oder Definitionen verschieden gut, je nachdem sie den bei aufmerksamer Analyse des Gegenstandes auffindbaren Ideenkomplex mehr oder weniger

vollständig geben. Der Gegenstand selbst, wie wir ihn mit Namen bezeichnen, ändert sich nicht, weil er als von uns unabhängig wirklich gesetzt wird, und unsre Ideen, um mit Locke zu reden, nur die nominale Essenz geben.

Dies Wirklichsein der Substanzen aber verschmilzt ihm mit dem reale-Essenz-haben, und in Fortsetzung der oben besprochenen Unklarheit fasst er die reale Essenz als die Art. Dann natürlich muss er die Auffassung bekämpfen, dass unsre Namen von Substanzen auf etwas mehr als die schwankenden Ideenkomplexe gehen. Aber damit hebt er selbst den eigentlichen Unterschied, den er zwischen Modus und Substanz macht, auf, und verwickelt sich in Widersprüche.

Denn bezeichnet der Name einer Substanz nicht mehr als die in der Seele damit verbundene komplexe Idee, dann verstehen alle Menschen verschiedenes unter demselben Namen, die komplexe Idee wird zum alleinigen Inhalt, die Substanz wird zum Modus. So würde konsequenterweise für Locke nur der reine Conscientiaismus überbleiben.

Die naheliegenden Folgerungen werden dann auch vom Bischof von Worcester gezogen, freilich in so ungeschickter Weise, dass es Locke leicht wird nachzuweisen, er habe „die Substanz nicht aus dem vernünftigen Teile der Welt geschafft“. Aber er fühlt doch, dass seine Darstellung der Inhaerenzbeziehung oder wie er es nennt, der Relation des unbekannten Trägers und der Qualitäten, im Essay etwas mangelhaft war.

Er beeilt sich, es für über allen Zweifel erhaben zu erklären, dass Substanzen existieren, wirklich sind — dann geht also der Name einer Substanz auf etwas von unsrer komplexen Idee Verschiedenes, und es ist ein ganz vernünftiger Schluss, wenn wir dieses Wirkliche als Träger der Qualitäten setzen, von denen wir wissen, dass sie nicht durch sich selbst existieren können.

Etwas genaueres freilich erfahren wir nicht, und einen Versuch, die Widersprüche die hier liegen, zu lösen, macht er auch nicht; er begnügt sich eben die Angriffe des Bischofs mit allen Künsten der Dialektik zurückzuweisen. Er bemüht sich in langer Polemik auseinanderzusetzen, dass wir zwar von dem Träger nur eine gänzlich unklare Idee haben; aber um von ihm aussagen zu können, dass er Träger ist, brauchen wir

von ihm auch nichts weiter zu erkennen als diese Beziehung, in der er zu den Modi steht; und diese Beziehung erfassen wir durch die Vernunft. Oder anders ausgedrückt: Wir haben in der Substanzidee nicht nur die komplexe Idee von Qualitäten, sondern als das Wesentliche, noch die Beziehung, in dem sie zu einem Träger stehen (L 7 u. a.); wir gehen also jedenfalls über die blosse Summe von Qualitäten hinaus und der Name bezeichnet wirklich mehr als diese.

Man könnte nun nicht behaupten, dass im Essay das strikte Gegenteil davon gesagt worden wäre; Locke war eben unsicher. Und im Essay hatte er mehr eine kritische Absicht, der Welt zu zeigen, wie schlecht es mit ihrem Substanzbegriff bestellt sei; in den Briefen aber tritt er als eine Persönlichkeit von festen, durchaus religiösen Ansichten den Angriffen des Bischofs entgegen, um sich nicht zum Atheisten und Skeptiker stempeln zu lassen.

Aus dem Besprochenen ergibt sich auch schon, warum Locke in der Definition der Substanz dem Namen eine besondere Bedeutung beilegte.

Gott hat den Menschen zu einem geselligen Wesen bestimmt und gab ihm deshalb die Sprache als das grosse Mittel und gemeinsame Band der Gesellschaft. Daher sind seine Organe von Natur eingerichtet, artikulierte Laute, das sind Worte, hervorzubringen; und im Unterschiede von den Papageien bekamen die Menschen die Fähigkeit, diese Worte als Zeichen von Ideen zu gebrauchen, um solche einander mitzuteilen. Eigentlichen Nutzwert aber erhielten die Worte erst dadurch, dass sie nicht bloss mit den Ideen von Einzeldingen verbunden wurden, sondern als Allgemeinausdrücke zu Zeichen allgemeiner Ideen gebraucht werden konnten (III, 1, 1—3).

Die Verbindung von Wort und Idee ist willkürlich, nicht natürlich (III, 2, 1). Dann aber ist wichtig zu wissen, dass der Mensch mit seinen Wörtern nur seine eigne Ideen bezeichnen kann, denn andre hat er nicht. Damit aber wäre aller Nutzen der Sprache wieder aufgehoben. Deshalb meint man mit seinen Worten einmal auch die Idee in den Seelen anderer Menschen — nämlich einfache Ideen und Modi — dann aber zweitens, was noch schlimmer ist, wirklich existierende Dinge, Substanzen.

Wenn wir aber so unsere Worte zu Zeichen für etwas anderes machen als die Ideen, die in unsrer eignen Seele vorhanden sind, dann missbrauchen wir die Worte und bringen Dunkelheit und Verwirrung in ihre Bedeutung (III, 2, 4—5).

Hier haben wir also die alte Schwierigkeit: eigentlich kommen wir über unser Bewusstsein nie hinaus — also Conscientialismus. Und offenbar stammt aus dieser Auffassung von Wort und Idee ein Teil der oben berührten Unklarheit hinsichtlich des Wesens der Substanzidee, der Inhaerenz. Es bestätigt sich damit wieder die oben ausgesprochene Meinung, dass Locke die Ideen, also auch die Substanzidee, rein psychologisch als Erscheinungen in unsrer Seele, als Bewusstseinsvorgänge auffasst, und von hier aus ihre Bedeutung d. h. ihren eigentlichen Inhalt zu kritisieren unternimmt. So kommt es, dass er die Bedeutung, die erst den Ideen zukommt, hier schon den Namen zuweist; und dass dann diese Bedeutung unbegreiflich wird, kann allerdings niemand bezweifeln.

Die Worte (Wortvorstellungen) sind eben nicht mit Ideen als Ideen, sondern mit Bedeutungsvorstellungen verbunden, und die Bedeutung, der Inhalt einer Vorstellung führt stets über den blossen Bewusstseinsvorgang hinaus. Eben mit diesem Bedeutungsinhalt der Ideen weiss Locke nichts Rechtes anzufangen; sein psychologisches Schema führt ihn stets dazu, denselben aufzuheben, während sein gesunder Menschenverstand allein ihn vor der unvermeidlichen Konsequenz des Conscientialismus bewahrt.

So stossen wir wenige Seiten weiter (III, 3, 3 f) auf eine richtigere, der ersten aber ganz entgegengesetzte Auffassung: Die Menschen lernen Namen und brauchen sie im Verkehr mit anderen nur um verstanden zu werden; das ist nur möglich, wenn durch Gewohnheit oder Beistimmung das Wort in des andern Seele die Vorstellung erweckt, welche der Sprechende damit verbindet, nämlich die Bedeutungsvorstellung, die aber als individueller Bewusstseinsvorgang etwas ganz anderes ist als die Idee des Sprechenden.

Unsicherer aber geht's weiter: Das kann nicht erreicht werden durch Namen, die mit Einzeldingen verbunden sind — aber vielleicht doch in einzelnen Fällen; nur da nicht, wo

die Namen dem andern unverständlich sind, weil er nicht mit den Einzeldingen, die gemeint werden, bekannt ist.

So gehen beide Betrachtungsweisen durch einander: Eigentlich bezeichnen Namen nur eigne Ideen, sind also zur Mitteilung unnütz, weil kein anderer meine Ideen hat — das geht aber doch nicht, denn die Erfahrung zeigt das Gegenteil. So schiebt sich dafür der Gegensatz von Einzelideen und Artideen ein; nur von letzteren ist Mitteilung möglich, von ersteren nicht; aber auch das muss verworfen werden — und mit Recht — denn auch über Einzeldinge mit Eigennamen kann man Mitteilung machen (III, 3, 4), wenn sie nur der Andre kennt.

Aus praktischen Gründen nun braucht der Mensch Eigennamen erstens von seinen Mitmenschen, da er oft Gelegenheit hat, einzelne Personen zu erwähnen, dann von Ländern, Städten, Flüssen, Bergen und anderen geographischen Dingen; die einzelnen Berufsklassen schaffen sich Eigennamen nach Bedürfnis.

Es werden nur Substanzen genannt, die Individualnamen erhalten; giebt es denn aber nicht auch individuelle Vorgänge mit Eigennamen: die Bartholomäusnacht, der Communeaufstand u. a. Aber das sind verhältnismässig wenig, und Locke scheint anzunehmen, überhaupt keine: es giebt nur abstrakte d. h. bei Locke Allgemeinideen von Modi.

Dass der Name das Ausschlaggebende ist, wird von Locke nicht ausdrücklich gesagt, ist aber offenbar von grösster Bedeutung für seine ganze Psychologie. Von hier aus versteht man erst völlig seine Auffassung der gemischten Modi, für die der einzelne Name das Band und eigentliche Merkmal ist. Eben deshalb aber ist dies kein unterscheidendes Merkmal für die Modi gegenüber den Substanzen, sondern nur gegenüber den nicht mit einem Namen versehenen komplexen Ideen von Vorgängen u. dgl.

Locke steht mit seiner Namenlehre unter dem Banne der nominalistischen Tradition, die ja auch auf seinen Vorgänger Hobbes und überhaupt in England von stärkerem Einfluss gewesen ist als sonst; aber seine Substanzenlehre und Psychologie liegen mehr in der Richtung des Conceptualismus: er erklärt entrüstet dem Bischof: die nominale Essenz ist nicht bloss ein Name sondern eine Idee, nur dass er sich in grosser Unklarheit darüber befindet, was eigentlich diese Idee ist; sie erweist sich

seiner psychologischen Analyse weder als Wort noch als Bedeutungsvorstellung, sondern ist ein Mittelding, nichts anderes als eine Erscheinung in der Seele, bei der man sich wundern muss, wie sie uns Kenntnis von Gegenständen ausser uns geben kann.

V.

An die psychologische Untersuchung der Ideen knüpft Locke eine Reihe von Betrachtungen, die mehr in das Gebiet des Logischen hinüberspielen, und mit einer Erörterung der Giltigkeit unsrer Urteile über Gegenstände, insbesondere über Substanzen endigen. Auch von hier aus ist Aufklärung für unsre Frage zu erwarten.

Schon im zweiten Buch beginnt Locke damit, und unternimmt zunächst die Verschiedenheit unsrer Ideen nach den vier Kategorieen des klar und deutlich, real, adaequat und wahr zu beleuchten.

Dem heutigen Sprachgebrauch entgegen heisst ihm klar, wie er durch Hinweis auf die Gegenstände der Gesichtswahrnehmung anschaulich zu machen sucht, eine Idee, in der alles deutlich ist, wie wir einen Gegenstand klar oder dunkel sehen, je nachdem uns das Licht seine Figur und Farben deutlich unterscheiden lässt. Nun hat das seine Schwierigkeiten für die einfachen Ideen, die ja keine unterscheidbaren Teile enthalten; so giebt er hier, seiner eignen Forderung (III, 4, 10) zuwider, eine Kausaldefinition: einfache Ideen sind klar, wenn sie von den Gegenständen in einer wohlgeordneten Sensation oder Perzeption dargeboten werden, und wenn sie ebenso vom Gedächtnis reproduziert werden können (II, 29, 2). Komplexe Ideen sind dann klar, wenn ihre einfachen Ideen klar sind, und deren Zahl und Ordnung bestimmt und sicher ist.

Die Ideen sind andererseits dunkel, wenn die Sinnesorgane stumpf sind, oder die Gegenstände nur flüchtige Eindrücke machen, oder das Gedächtnis zu schwach ist, sie so zu bewahren, wie sie empfangen wurden. Das wird dann verdeutlicht durch das schon von Plato gebrauchte Bild vom Wachs.

Distinkt ist eine Idee, die von allen anderen unterschieden werden kann, und verworren eine solche, die nicht unter-

scheidbar ist von anderen, von denen sie unterschieden werden sollte (II, 29, 4).

Locke will Klarheit und Deutlichkeit auseinander halten; daher macht ihm die blosse Unterscheidbarkeit, losgelöst vom Merkmal der Klarheit, Schwierigkeiten. Er sagt II, 29, 5: Heisst distinkt, deutlich nichts als unterscheidbar, so giebt es eigentlich nur deutliche Ideen, keine verworrenen; denn eine jede Idee muss so sein, wie sie die Seele wahrnimmt, d. h. mit sich selbst identisch, und daraus folgt, dass sie keine andre ist, also hinreichend von allen andren geschieden. So sieht er sich gezwungen, die Deutlichkeit oder Verworrenheit auf die Verbindung mit Namen zurückzuführen. Distinkt und Verworren betrifft nur solche Ideen, die mit verschiedenen Namen bezeichnet werden, — aber doch nur unter der Voraussetzung, dass die verschiedenen Namen für verschiedene Dinge stehen; d. h. also, die Dinge oder ihre Ideen sind verschieden, indem sie verschiedene Namen erhalten, und die Namen sind verschieden, weil sie verschiedene Dinge bezeichnen. Auch abgesehen von diesem Zirkel fällt Lockes Behauptung von selbst, wenn man sich vergegenwärtigt, dass Verschiedenheit der Ideen auch ohne Sprache besteht, ja offenbar Bedingung für die Benennung ist.

Es zeigt nur seine Ueberschätzung der Bedeutung des Namens, wenn er II, 29, 8 ausführt, dass das Gemälde eines bewölkten Himmels an sich eben so verworren ist, wie irgend welche durcheinander geworfenen Farben und Linien, aber indem wir das erstere mit dem Namen Himmel verbinden, nennen wir es deutlich, das zweite aber verworren, wenn behauptet wird, es stelle Caesar vor. Gewiss; aber nicht durch Beziehung auf die Namen, sondern auf die Gegenstände, die dargestellt sein sollen, wird ein Bild treffend oder nicht. Denn ein Gemälde an sich, d. h. als Summe von Pinselstrichen, ist überhaupt kein Gemälde. Dann aber ist hier auch nicht der Gegensatz von distinkt und verworren, sondern von ähnlich und unähnlich vorhanden.

II, 29, 11 verschliesst sich Locke auch nicht der Einsicht, dass es vielmehr die Möglichkeit zwei Ideen zu verwechseln ist, welche die Verworrenheit bedingt; ja II, 29, 13 sollte man erwarten, es ausgesprochen zu finden, dass eine Idee soweit distinkt ist, als sie klar ist, und verworren, soweit dunkel.

Denn unsere komplexen Ideen können in einem Teile klar und distinkt, zum andern aber dunkel und verworren sein; z. B. in der Idee eines Chilieders ist die Idee der Zahl klar und distinkt, nicht aber die der Gestalt. — Nebenbei bemerkt haben wir hier wohl einen Versuch, Descartes Unterscheidung von *imaginatio* und *intellectio* bei mathematischen Gegenständen in seine Sprache zu übersetzen.

Die ganze Frage bekommt Wichtigkeit im Streit mit Worcester über die Deutlichkeit unsrer Substanzidee. Locke hatte gesagt: klar und deutlich ist unsre Vorstellung von der Substanz nur soweit sie ein Komplex von einfachen Ideen ist, die Idee des vorausgesetzten Trägers, die allgemeine Idee der Substanz ist hoffnungslos unklar und verworren; im vierten Buche aber heisst es: Sichres wissen und aussagen können wir nur von den Ideen sofern sie klar und deutlich sind. Ideen, die verworren sind, können keine klare Erkenntnis hervorrufen; denn so weit sie verworren sind kann unser Geist nicht klar sehen, ob sie übereinstimmen oder nicht (IV, 2, 15 u. a.).

Also, schliesst Worcester, können wir von der Substanz im allgemeinen nichts wissen, wir können von dem Träger nicht sagen, ob er wirklich die Qualitäten trägt, d. h. ob der Substanzbegriff zu Recht besteht.

Doch von der Sicherheit unserer Erkenntnis wird weiter unten zu handeln sein; auch dreht sich die lange Auseinandersetzung mehr um die Möglichkeit die Existenz der Substanzen zu beweisen, als um die Hauptfrage, wie man über die Beziehung des Trägers Sicherheit erlangen könne.

Locke erklärt L 239, die Klarheit der Ideen habe er IV, 4, 8 nur zur Bedingung für gültige Urteile über moralische Gegenstände gemacht, nicht für Urteile über die Existenz von Einzeldingen; aber aus der Stelle geht hervor, dass die Klarheit Bedingung ist für Urteile über alle Gegenstände, deren Realität in der Idee selbst liegt, d. h. für alle Modi und Relationen. Nun ist die Substanzvorstellung-im-allgemeinen eine relative; Sicherheit über diese Beziehung wäre also nur durch klare und deutliche Ideen zu erlangen.

Dem Bischof gegenüber aber hat Locke nur zu beweisen, dass auch die Existenz eines Dinges, von dem wir nur eine verworrene Vorstellung haben, mit Sicherheit dargethan werden

könne. Dazu ist nur nötig, dass wir diese Vorstellung von allen andern unterscheiden, und das ist möglich bei allen Ideen, da auch verworrene von andern unterschieden werden können (L 380). Denn, heisst es L 221, wenn eine dunkle und verworrene Idee nicht ein und dieselbe mit allen andern ist — und das ist unmöglich, — dann kann und wird sie soweit verschieden sein von andern, dass man sehen kann, ob sie mit ihnen (in einzelnen Punkten) übereinstimmt oder nicht. Aus dem angeführten Beispiel zweier im Nebel undeutlich gesehener Gestalten, die doch als verschieden von einander aufgefasst werden, ergibt sich, dass Locke im wesentlichen das Charakteristikum der Identität hier im Auge hat: die zeitliche und örtliche Bestimmtheit. Also soweit diese Bestimmungen klar sind, so weit sind die Ideen distinkt. Wie es möglich sein soll, dass „distinct“ und „confused“, obgleich sich ausschliessende Gegensätze, mit einander bestehen können, ist nicht einzusehen. Es ergibt sich eben, dass sie auch für Locke nichts andres sein können als Wechselvorstellungen zu klar und dunkel, und dann kann man sagen, die Idee ist hinsichtlich dieser Merkmale klar, hinsichtlich jener aber dunkel. — Kriterium der Gewissheit sind sie nicht mehr.

Mit der Unterscheidung von realen und phantastischen Ideen beginnen weitere Schwierigkeiten. Real sind solche Vorstellungen (II, 30, 1), welche eine Grundlage in der Natur haben und eine Uebereinstimmung mit der realen Existenz der Dinge; phantastisch oder chimaerisch sind solche, die keine Grundlage in der Natur haben, keine Uebereinstimmung mit der Realität des Seins, des Seienden, auf welche sie stillschweigend als ihr Vorbild bezogen werden.

Also die Realität der Ideen als solche ist nicht gemeint, sondern ob es ihnen Entsprechendes in der Natur giebt, ist die Frage. Neue einfache Ideen kann ich nicht bilden. Daher müssen alle, die ich habe, durch die Wirkung von existierenden Dingen auf mich hervorgebracht werden, haben also ihre Grundlage in der Natur. In den primären Qualitäten ist die Ursache unsern Ideen der Wirkung gleich. Wie das möglich sein soll, wird hier so wenig wie früher erklärt; für die sekundären Qualitäten aber haben wir in der Natur die ständig ent-

sprechende Grundlage in den Kräften, welche durch Anordnung des Schöpfers stets dieselben Sensationen in uns hervorrufen.

Nun fragt es sich, wie steht's mit den komplexen Ideen: in ihren Bestandteilen, den einfachen Ideen, müssen sie real sein, aber in der Verbindung derselben hat die Seele eine Art von Freiheit. Diese willkürliche Verbindung ist nicht in der Natur, aber doch die Verbindung; es ergäbe sich also, dass real solche komplexen Ideen sind, die auch in der Natur verbunden erscheinen, phantastisch solche, bei denen diese Verbindung in der Wirklichkeit fehlt. So heisst es auch ganz folgerichtig II, 30, 4: Gemischte Modi und Relationen sind dann real, wenn sie so gebildet sind, dass die Möglichkeit der entsprechenden Existenz (in der Natur) vorhanden ist; und von den Substanzen sind die phantastisch, deren Ideen nie in einer Substanz vereinigt gefunden wurden. So würde es also auch phantastische Modi geben müssen, denn dass die Ideen der Modi nicht „inconsistent“, widerstreitend, sein dürfen, bedeutet für die komplexen Ideen selbst nichts, da es nach Locke solche einander widerstreitenden Ideen kaum giebt, wie wir unten sehen werden.

Warum sollten wir auch nicht Modi bilden, die ebenso wenig möglich wären in der Natur wie ein Centaur? Locke ist hier schon zu weit gegangen für seine Auffassung von den gemischten Modi, deren reale Essenz ja gleich der nominalen sein soll. Um den Schaden zu bessern, greift er daher zu seinem beliebten Auskunftsmittel: in der richtigen oder unrichtigen Verbindung mit den Namen liegt für die gemischten Modi das Kriterium der Realität; freilich der Gegensatz von real und phantastisch geht auf diese Weise in den von richtig und unrichtig über (§ 4). Aber wie um die Unsicherheit noch deutlicher zu machen, giebt er gegen Ende des Paragraphen eine Ausführung, die seine Definition der gemischten Modi einfach aufhebt: So gut wie Mut ist auch Kaltblütigkeit in Gefahren ohne Anwendung von Vernunft oder Eifer eine reale Idee, obgleich mit ihr kein Name einer bekannten Sprache verbunden ist. Sie kann auch in Wirklichkeit verkommen, also ist sie nicht phantastisch; aber da diese Idee trotzdem nur mit Beziehung auf sich selbst gemacht ist, so ist sie keiner Deformität fähig, d. h. das Kriterium der Realität hat überhaupt

keine Bedeutung für sie, weil sie ein gemischter Modus ist und daher gleich der realen Essenz.

So treibt das Verkennen des eigentlichen Unterschiedes von Substanz und Modus durch die daraus folgende unrichtige Auffassung der gemischten Modi Locke zu immer weiteren Unzuträglichkeiten: der richtig erfasste Unterschied von real und phantastisch wird aufgegeben; und was übrig bleibt, ist im Grunde nichts anderes, als was er mit *adaequat* und *inadaequat* bezeichnet. Denn einfache Ideen und Modi sind alle *adaequat*, die letzteren können nur in Bezug auf Namen auch *inadaequat* werden; und allein bei den Substanzen behält die Unterscheidung ihre Bedeutung. Aber grade hier musste sie verhängnisvoll werden. Sind alle Substanzvorstellungen phantastisch, deren Ideen nie in der Natur vereinigt gefunden wurden: wie steht's dann mit unsern Ideen von Gott und den Geistern? Bilden wir diese nicht ohne ein Muster in der Natur zu finden? Der Empirismus schliesst hier für Locke unbewusst Konsequenzen ein, die sein frommer Sinn verabscheut hätte, die aber von seinen Nachfolgern gezogen werden mussten.

Von den realen Ideen, fährt Locke II, 31, 1 fort, sind einige *adaequat*, andre *inadaequat*. *Adaequat* sind solche, welche vollkommen den Urbildern entsprechen, von denen sie die Seele genommen zu haben meint, für die sie stehn sollen, und auf welche sie die Seele bezieht. *Inadaequat* aber sind die unvollständigen Repräsentationen solcher Urbilder. Unsere einfachen Ideen sind alle *adaequat*, da eine jede Sensation der Kraft entspricht, durch welche sie hervorgerufen wurde. So ist die Idee eine reale, da keine Einbildung fähig ist, eine einfache Idee zu schaffen; und da sie nur der Kraft entsprechen soll, ist sie auch *adaequat*. Gemischte Modi sind an sich alle *adaequat*; nur wenn sie mit Namen verbunden und so auf Ideen Anderer, die mit diesem Namen verknüpft sind, bezogen werden, können sie *inadaequat* sein.

Man sieht, es sind die alten Bestimmungen über die Realität der Ideen, mit denselben Schwierigkeiten. Man fragt doch: Haben wir Namen, mit denen verschiedene Menschen teils gleiche teils verschiedene Ideen verbinden, welche von diesen Ideen ist denn nun *adaequat* und welche *inadaequat*?

Man muss doch eine derselben irgendwie anders als adaequat feststellen können, sonst dreht man sich immer im Kreise. Locke will nicht sehen, dass er mit der Beziehung auf den Namen nicht weiter kommt, dass er dann einfach voraussetzen muss, die Ideen anderer seien adaequat, so dass jede, die nicht damit übereinstimmt, inadaequat ist.

Vorausgesetzt wird in Wahrheit die Beziehung auf einen Gegenstand, und diese ist unmittelbar in jeder Idee gegeben. Locke aber scheidet von der Idee als Bewusstseinsvorgang die Idee des Dinges und übersieht die eigentliche Bedeutung der Vorstellung; denn indem wir eine solche haben, haben wir das Bewusstsein eines Gegenstandes, nicht das einer Idee, wie er meint. So hebt er das Gegenständliche in den Vorstellungen auf. Um diese aber nicht völlig haltlos im Bewusstsein herumirren zu lassen, sucht er sie durch Verbindung mit den Namen zu befestigen; obschon er sich andererseits wieder nicht der Einsicht verschliessen kann, dass die Namen selbst solche willkürliche Bildungen des Bewusstseins sind, die erst durch die damit verbundenen Ideen Stütze und Bedeutung bekommen.

Es ist aber klar, worauf er hinauswill; die ganze Unterscheidung von real und phantastisch, von adaequat und inadaequat hat für ihn doch nur Bedeutung hinsichtlich der Substanzideen. Dass diese inadaequat sind, dass wir eigentlich überhaupt nichts Sicheres von ihnen wissen, das möchte er der irrenden Menschheit nachweisen und immer wieder einschärfen. Hier fühlt er sich auf der Höhe: Die Substanzideen sind alle inadaequat, ob wir sie auf reale Essenzen beziehen, oder bloss als komplexe Ideen fassen; freilich in der zweiten Behauptung hebt er die erste zum grössten Teil wieder auf; denn um sie als komplexe Ideen inadaequat zu nennen, müssen wir sie grade auf eine reale Essenz beziehen, die bei allen Wahrnehmungen beharrt und sich selbst gleich bleibt. Möglich wird aber solche Behauptung durch die Zweideutigkeit des Wortes „reale Essenz“; als innere Konstitution behält er sie bei, um sie als artbildende Essenz in Misskredit zu bringen. Entweder, man bezieht die Substanzidee auf eine reale Essenz, auf der die Art, d. h. die nominale Essenz dieser Substanz, beruht; dann können wir aber nicht die komplexe Idee, die wir von der Substanz haben, als diese innere Wesenheit betrachten, da ja

aus der komplexen Idee nicht das Wesen der Substanz, die Summe aller ihrer Eigenschaften, abgeleitet werden kann (wie es z. B. bei einem Dreieck möglich ist); denn keine Eigenschaft einer Substanz hat mit einer anderen denknotwendige Verknüpfung. Also müsste eine unbekannte Wesenheit angenommen werden, und der entsprechen unsre komplexen Ideen natürlich erst recht nicht, sind also erst recht nicht adaequat.

Lässt man aber die nutzlose Voraussetzung unbekannter wirklicher Wesenheiten, die die Art bestimmen, fallen, und denkt sich die Substanz als Vereinigung von Qualitäten, so ist klar, dass wir niemals von all den unzähligen Qualitäten, besonders den Kräften, vollständige Ideen haben werden.

Indessen, ganz so schlimm stehts doch nicht; II, 32, 24 giebt Locke seine Meinung dahin ab, dass es in Substanzen, obgleich ihre Qualitäten unzählige sind, doch ähnlich liegt wie beim Dreieck: ihre realen Essenzen, aus denen alle ihre Eigenschaften herfließen, liegen in einem kleinen Umkreise.

Von wirklicher Bedeutung aber in diesem Gewirr von einander bekämpfenden Meinungen ist die Erkenntnis, dass zwischen den Qualitäten der Substanzen, wie wir sie haben, kein denknotwendiger Zusammenhang besteht. Dabei zeigt sich denn, dass seine Fassung der Modi falsch ist, denn nach seiner Definition müssten alle einen solchen Zusammenhang zeigen und damit der Demonstration fähig sein; aber nur bei den mathematischen Sätzen ist er dessen sicher, für die moralischen sucht er es zu beweisen.

Das zeigt auch — neben dem Gegensatz zu den Substanzideen — einen zweiten Grund, der ihn veranlassen mochte, so heterogene Dinge unter seine gemischten Modi zusammenzufassen; von den mathematischen Vorstellungen ging er aus, und da er für moralische Sätze auch Demonstration verlangte, liess er die moralischen Ideen an dem Vorzuge der mathematischen teilnehmen, und endlich kam, durch das Merkmal der Unselbstständigkeit zusammengehalten, eine Klasse von Ideen zustande, deren Definition und Auffassung von den mathematischen hergenommen ist (reale Essenz gleich der nominalen).

Auf den Unterschied von wahr und falsch brauchen wir hier nicht weiter einzugehn, da Locke selbst anerkennt, dass

dieser nur auf Urteile geht, also in seine Lehre von der Erkenntnis hineingehört; wenn er diese Begriffe trotzdem auch auf die Ideen anwendet, so wiederholt er nur zum dritten Male, was er in Betreff von *adaequat* und *inadaequat* zu sagen hatte. (II, 32).

VI.

Die Erkenntnis beruht auf der Wahrnehmung der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung zweier Ideen (IV, 1, 2). Doch so einfach ist die Sache nicht; IV, 4, 3 heisst es: damit unsere Erkenntnis real sei, nicht bloss chimaerisch, ist nötig, dass die Ideen, deren Uebereinstimmung wahrgenommen wird, mit der Realität der Dinge übereinstimmen. Denn die Ideen sind ja nur Zeichen für die Dinge: wie ist es aber überhaupt möglich, ihre Uebereinstimmung zu fassen — als blosse Ideen sind sie doch stets von einander verschieden?

Der Nominalismus steckt Locke noch im Blute; aber er verfällt nicht in das Extrem von Hobbes, das ganze Erkennen und Denken in ein blosses Rechnen mit Zeichen aufzulösen: er erkennt oft genug an, dass auf diesem Wege keine Wahrheit zu erreichen sei.

Im fünften Kapitel scheidet er verbale und mentale Urteile; bei ersteren werden Worte, bei letzteren Ideen verbunden, und die Urteile sind wahr, wenn es entsprechend der Realität der Dinge geschieht, deren Zeichen sie sind. Er kommt dann wieder in die alten Schwierigkeiten, wenn er IV, 5, 6 sagt: Verbale Urteile sind entweder rein verbal und unnütz, oder real — nämlich rein verbal, wenn sie nur den Ideen entsprechend verbunden werden. Nun geben doch aber auch solche Urteile allgemeine und wahre Erkenntnis, wenn es sich um *Modi*, z. B. in der Mathematik handelt. Doch das bei Seite. Locke unterscheidet IV, 6, 3 Sicherheit der Wahrheit und Sicherheit der Erkenntnis; welche Bedeutung das hat, ist nicht zu sagen. Wahrheit wird ja nur dann erreicht, wenn die Worte und Ideen der Realität der Dinge entsprechend verbunden werden, und das ist doch auch das Kriterium der Erkenntnis. Man könnte höchstens meinen: Wahrheit ist für Locke etwas den Urteilen selbst innewohnendes, das erkannt wird, die Erkenntnis aber dieser Bewusstseinsakt des Menschen.

Aber noch eine weitere Bestimmung, die sich aus dem Altertum herübergerettet, kommt hinzu, die *συγκατάθεσις*, assent, Beistimmung. Aber von der stoischen Lehre ist nichts geblieben. Die Zustimmung ist vorhanden bei wahren und falschen Urteilen, ja beim blossen Meinen und Glauben (IV, 16); sie ist also nicht wesentlich für das gültige Urteil.

Jedenfalls muss aber die Erkenntnis als „perception of agreement or disagreement of ideas“ dahin verstanden werden, dass es eigentlich eine Erkenntnis der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Dinge ist, der entsprechend die Ideen verbunden werden oder getrennt werden, wenn einmal Idee und ihr Gegenstand so scharf getrennt werden sollen: darin besteht dann die Wahrheit, während das Urteil selbst bloss die Verknüpfung oder Trennung von Zeichen ist (IV, 5, 5).

Die Erkenntnis ist nun intuitive, unmittelbare, welche nicht weiter bewiesen werden kann noch braucht, und demonstrative, die nichts anderes ist, als eine Kette von intuitiven Erkenntnissen, deren Klarheit daher mit der Länge dieser Kette abnimmt.

Die demonstrative Erkenntnis beruht zudem meist auf der Erinnerung; denn wenn man sich einmal klar gemacht hat, wie eine demonstrative Erkenntnis zustande kommt, z. B. dass die Summe der Dreieckswinkel gleich $2 R$ ist, so vergisst man diesen Beweis leicht, besonders wenn er sehr lang ist, die Erkenntnis selbst aber bleibt in der Erinnerung als eine solche, die man einmal eingesehen hatte (IV, 2, 9). Da man nun (intuitiv?) weiss, dass zwischen denselben unveränderlichen Dingen dieselben Beziehungen unverändert bleiben, so ist man sicher, dass die Summe der Winkel eines Dreiecks immer gleich $2 R$ sein wird, wenn sie es je war.

Es wird nicht recht deutlich, ob Locke hier meint, dass die Relation zwischen der Summe der Winkel und den $2 R$, die ja doch als Relation nur ein Gebilde unsrer Seele ist, als seelisches Gebilde unverändert bleibt, oder ob, da unsere Erkenntnis nur soweit Erkenntnis ist, als sie sich auf die Natur der Dinge selbst gründet, hier das Gleichsein der Summe mit den $2 R$ selbst gemeint ist. Die erstere Annahme stimmt zu seiner Theorie der Relation, auch zu seiner Auffassung der Erinnerungsvorstellungen, die ja nichts anderes sind als die im

Geiste aufgespeicherten Wahrnehmungsvorstellungen, nur dass sie mit der Zeit abblassen. Aber dann wäre der ganze Beweis unnütz, er würde zur Stütze der Behauptung nichts beibringen, als was in ihr schon liegt, dass eine Erkenntnis erinnert wird. Hält man sich an die zweite Möglichkeit, so kommt in seine Relationstheorie ein Riss, dann existieren Relationen unabhängig von unserem Vorstellen; dann wird aber auch verständlich, was folgt: So wird man sicher, was einmal wahr gewesen, ist immer wahr; d. h. war unsre erste Erkenntnis einer Relation wahr, so wird sie's immer sein, denn Wahrheit besteht in der richtigen Beziehung zweier Dinge auf einander; bleibt also die Relation dieselbe und ebenso unsre Erkenntnis, so muss auch ihre Beziehung auf die Relation dieselbe, also wahr bleiben.

So weit ist alles ganz schön; aber neuer Zweifel erwächst wenn Locke fortfährt, dass auf diesem Grunde allein Einzeldemonstrationen in der Mathematik allgemeingiltige Erkenntnis gewähren. Die ganze Erörterung widerspricht überhaupt seinen sonstigen Ausführungen: Nicht am einzelnen sinnlich gegebenen Dreieck werden die Sätze bewiesen, so dass sie zunächst nur für dieses Giltigkeit hätten, sondern die einzelne Figur ist nur Hilfsmittel für die Seele, die Ideen festzuhalten; die Allgemeingiltigkeit der mathematischen Sätze folgt aus der denknotwendigen Verknüpfung der abgeleiteten mit den Grundeigenschaften, welche das Wesen eines mathematischen Gebildes ausmachen. Dann aber durfte Locke auch nicht die Allgemeingiltigkeit mathematischer Erkenntnis zu einer Begründung aller Erkenntnis durch Erinnerung machen (IV, 1, 9).

Es ist eine Vermischung der demonstrativen Erkenntnis mit der habituellen, wenn er am Schluss des Paragraphen sagt, dass alle demonstrative Erkenntnis, weil dem Erblassen der Erinnerung unterworfen, unvollkommener ist als intuitive.

Die ganze Fassung der habituellen Erkenntnis als einer solchen, die, im Gedächtnis aufgehoben, so wie der Geist seine Aufmerksamkeit auf sie richtet, bewusst wird, und zwar entweder als intuitive oder als früher bewiesene, jetzt bloss erinnerte demonstrative Erkenntnis, zeigt einmal, dass unbewusste geistige Vorgänge — hier unbewusste Erkenntnisse — ihm selbst unbewusst durch seine psychologische Analyse der Erkenntnis

direkt gefordert werden; dann aber auch, da ja demonstrative Erkenntnis einmal mit Hilfe eines Beweises gewonnen werden musste, dass nicht alle demonstrative Erkenntnis habituell, dass sie vorher aktuell gewesen sein muss. Damit fällt dann von selbst die Behauptung, dass alle mathematische Erkenntnis auf Erinnerung gegründet sei.

Als Grundlage alles unsres Denkens, als erste Kategorie (sort) der Erkenntnis bezeichnet Locke die der Identität (IV, 1, 3): eine Idee ist, was sie ist, und ist verschieden von allen andern. Der Satz der Identität und des Widerspruchs ist ihm dasselbe, nur verschiedene Seiten derselben Erkenntnis (IV, 1, 4).

Wie nun stehts hinsichtlich der Identität der Substanzen?

Locke war schon im Zusammenhang mit der Frage, ob die Seele Denken ist, auf wichtige Punkte eingegangen, später dann ganz ausführlich im 27. Kapitel des zweiten Buches, und den Abschluss bildete auch hier der Streit mit Worcester, der sich freilich mehr um eine Religionsfrage dreht, nämlich ob die Toten mit demselben Körper auferstehn werden oder nicht.

Als letztes Merkmal der Identität erscheint meist die räumlich-zeitliche Bestimmtheit. Denn zwei Dinge, die nicht wenigstens hierdurch auseinander gehalten werden können, sind ununterschieden, sind identisch. Aber diese Bestimmung findet eine Einschränkung, da sie nur auf Substanzen derselben Art angewendet werden kann: eine seelische und eine körperliche Substanz können sehr wohl am selben Orte zu gleicher Zeit sein, wie die Erfahrung am Menschen beweist; die menschliche Seele ist am selben Ort wie der Körper; wenn der Körper an einem bestimmten Orte ist, kann nicht die Seele zu gleicher Zeit an einem andern Orte denken oder handeln.

Schwierigkeiten machen nun die lebenden Wesen: die Pflanzen sind ja nicht als Inbegriffe von Atomen identisch, sie wachsen und verändern sich fortwährend; ihre Identität liegt also in etwas anderem, in ihrer Organisation, dem einheitlichen Leben. Ebenso stehts wohl mit den Tieren. Diese sind durchaus nicht blosse Maschinen, erklärt er gegen die Cartesianer (II, 27, 5); die Maschine erfüllt erst ihren Zweck, wenn sie durch eine von aussen hinzugebrachte Kraft in Bewegung gesetzt wird; beim Tier aber kommt die Bewegung von innen und beginnt zugleich mit der Entstehung der Organisation. Auf

diese Weise würde allerdings auch die Maschine eine andre Identität bekommen, als der sonstige leblose Stoff, nämlich die Organisation.

Die räumlich-zeitlichen Merkmale sind eben hier schon gänzlich ausser Acht gelassen; etwas andres ist an ihre Stelle getreten: das Beharren im Wechsel der Zeit. Die Einheit der Existenz ist zum principium individuationis geworden (II, 27, 3).

Schon im ersten Paragraphen ist diese Auffassung neben der oben gegebenen enthalten: Wenn ein Ding nach Ort und Zeit bestimmt gedacht wird, und dann verglichen mit sich selbst, wie es zu einer anderen Zeit existiert, so bildet man die Vorstellungen der Identität und Verschiedenheit. So ist es auch verständlich, dass Locke die Identität direkt zu den Beziehungen rechnet: zwei Momente im Sein eines Dinges, das sich selbst gleich bleibt.

Wir treffen also hier eine der alten Aristotelischen Bestimmungen der Substanz wieder, das *ταὐτὸν ὃν δεκτικὸν τῶν ἐναντίων*, die Beharrung der Substanzen, insbesondere der Seele. Locke lässt seine alten Bestimmungen der Identität: ein Ding ist, was es ist, und verschieden von allen anderen, oder es ist räumlich-zeitlich fest bestimmt, bei Seite, und bespricht hier, da es sich ihm nunmehr lediglich um das Substanzproblem handelt, nur die ganz anders geartete Identität der Substanzen. Er hat aber den obigen Aristotelischen Begriff rein auf das Organische gewendet. Der Organismus der Pflanze, des Tieres bleibt derselbe im ganzen Leben, die Materie aber wechselt. Analog, meint Locke, müsse man auch den seelischen Organismus auffassen: das Ich, auf das alle Bewusstseinsvorgänge bezogen werden, bleibt; warum aber sollte dabei die seelische Substanz nicht wechseln können?

Der Bewusstseinsvorgang, mit dem ich mir eine meiner früheren Handlungen vorstelle, ist ein anderer als der, welcher diese Handlung selbst begleitete: nur dasselbe Ich verknüpft beide. — Freilich dann sollte man erwarten, Locke müsste weiterschliessen: Also kann dieses Ich nicht schon im einzelnen Bewusstseinsvorgange aufgehen; es müsste etwas über die einzelnen Bewusstseinsvorgänge hinausragendes sein, um alle verknüpfen und damit überhaupt erst zu eigentlichen Bewusstseinsvorgängen, nämlich zu auf ein und dasselbe Ich bezogenen machen zu

können. Dann würde aber das Ich mit der Seele zusammengefallen sein, und obgleich das, wie wir unten sehen werden, durchaus in seiner Konsequenz liegt, so konnte er es doch nicht zugeben seinem sonstigen anticartesianischen Standpunkt entsprechend.

So nahe er, wie wir fanden, freilich unbewusst, der Ansicht kam, dass es unbewusste geistige Vorgänge gäbe, so energisch vertrat er doch besonders im Kampfe gegen die angeborenen Ideen den Standpunkt, dass alles Geistige, Denken und Wollen, bewusst ist; da er aber eben so nachdrücklich gegen Descartes behauptet, dass die Seele nicht gleich Denken ist, so musste er annehmen, dass sie in der Zeit, wo sie nicht denkt oder will, auch kein Bewusstsein also auch kein Selbstbewusstsein hat.

Identität der Persönlichkeit nun, findet er, kann nur im Bewusstsein bestehn: so weit ich mir meiner Vorstellungen und Handlungen bewusst bin, so weit reicht allein mein Ich. Daraus ergeben sich aber die seltsamsten Folgerungen und Schwierigkeiten. Kann dann das Ich verantwortlich gemacht werden für Thaten, deren es sich nicht bewusst ist, die ihm also nicht angehören? Sicher nicht! Man bestraft den Wahnsinnigen nicht für Handlungen, die er im Wahnsinn begangen hat. Aber den Betrunkenen bestraft man doch, obgleich er sich seines Vergehens ebenso wenig mehr bewusst ist; warum? weil wir Menschen nicht fähig sind zu entdecken, ob nicht vielleicht Verstellung vorliegt — aber dieselbe Schwierigkeit besteht doch beim Wahnsinn auch!

Jedenfalls am Jüngsten Tage wird es anders sein; Gott wird unsere Herzen kennen und uns nichts zur Last legen, was nicht zu unserem Ich gehört, dessen wir uns nicht bewusst sind (§ 26).

Dem Einwande (§ 20), man könnte doch einen Teil seiner Thaten völlig vergessen, und sollte man dann nicht mehr dieselbe Person sein, die diese Thaten begangen hat? diesem Bedenken begegnet er durch seine Scheidung von Mensch und Person: Durch die Gesetze ist ausgesprochen, dass ein Mensch mehrere Personen sein kann! Die Identität des Menschen ist dieselbe wie die des Tieres: nicht die Identität der Seele, sondern die des Körpers in seiner Organisation und seinem Leben ist das Entscheidende für die Identität des Menschen (§ 6). Doch wird diese Behauptung weiterhin etwas gemildert; § 8 heisst es: auch ein Wesen in Menschengestalt, mit nicht

mehr Verstand als eine Katze oder ein Papagei, würde doch noch ein Mensch sein (man sieht, hier handelt sich's für Locke schon gar nicht mehr um die Identität, sondern um sein Lieblingsthema, den Charakter der Art); und ein Papagei mit Menschenverstand würde doch ein Papagei bleiben. Aber gegen Ende meint er, Identität des Körpers und Identität der immateriellen Seele machen zusammen die Identität des Menschen aus. Freilich möchte man nun fragen: wodurch unterscheidet sich dann der Mensch vom Tier, wenn er mitunter nicht mehr geistige Fähigkeiten hat als dieses, oder was ist denn die Identität des Menschen im Gegensatz zu der des Tieres? Die Seele kommt in diesem ganzen Kapitel entschieden zu kurz.

§ 9 beginnt die Hauptuntersuchung nach der persönlichen Identität. Person, heisst es nun wieder, ist ein denkendes, vernünftiges Wesen, das sich als sich selbst betrachten kann, als dasselbe denkende Wesen in verschiedenen Zeiten und Orten; und das ist nur möglich durch das Bewusstsein, welches vom Denken untrennbar und ihm wesentlich ist. So weit dies Bewusstsein, das nach Locke stets zugleich Selbstbewusstsein ist, rückwärts reicht, so weit reicht die persönliche Identität: es ist dasselbe Ich (Self) jetzt, das es damals war, und dasselbe Ich, das jetzt darüber reflektiert, hat damals gehandelt.

Locke findet also im Bewusstsein, worin alle Bewusstseinsinhalte auf ein beharrendes Subjekt bezogen werden, eine eigentümliche Wirklichkeit, die er als Identität der Person bezeichnet, die aber gar nichts mit der Identität zu thun hat, wie sie gewöhnlich gefasst wird, und wie sie Locke für die toten Körper und an anderen Stellen für die Ideen annimmt. Unsre Identität hier ist vielmehr, was Kant das transszendentale Ich nennt. Aber im Gegensatz zu Descartes fasst Locke es nicht als Seele auf. Denn diese Identität setzt Bewusstsein voraus, die Seele aber hat nicht immer Bewusstsein. So erhebt sich die interessante Frage: was ist die Seele, wenn sie nicht Bewusstsein hat? Liegt der persönlichen Identität auch eine substanzielle Identität, d. h. eine identische Seele, zu Grunde? Solch eine Annahme ist gar nicht nötig! Die persönliche Identität wird dadurch gar nicht berührt: verschiedene Substanzen können durch dasselbe Bewusstsein in eine Person vereinigt werden, so gut wie verschiedene Atome durch dasselbe Leben

in ein Tier vereinigt werden. Weder diejenigen, welche das Denken für etwas Materielles halten, noch die, welche es allein in eine immaterielle Substanz setzen, können etwas gegen die persönliche Identität haben. Denn für die ersteren ist ja schon die tierische Identität etwas anders als die materielle. Und die zweiten müssten erst beweisen, dass persönliche Identität im Wechsel der immateriellen Substanzen nicht ebenso gut bewahrt werden könne, wie animale Identität im Wechsel materieller Substanzen; sie müssten denn schon die animale Identität in einem immateriellen Geiste suchen, was wenigstens die Cartesianer nicht können, weil sie damit die Tiere zu denkenden Wesen machen würden (II, 27, 12).

Die Frage selbst aber lässt sich nicht beantworten, so lange man die denkenden Substanzen nicht kennt, und so lange man nicht weiss, ob das Bewusstsein früherer Handlungen von einer denkenden Substanz auf die andre übertragen werden kann, oder nicht. Nun kommt eine interessante Darlegung (§ 13). Wäre das Bewusstsein (nämlich früherer Handlungen) ein und derselbe individuelle Vorgang, so wäre es unübertragbar — das ist also der eigentliche Begriff der Identität. Aber da es die gegenwärtige Repräsentation einer vergangenen Handlung ist: warum soll es unmöglich sein, dass das dem Geiste dargestellt wird als wirklich geschehen, was nie war? Also dasselbe Bewusstsein ist nicht derselbe individuelle Akt. So ergibt sich als denkmöglich, dass nicht nur dasselbe Bewusstsein bei verschiedenen Substanzen bleibt, sondern dass auch eine denkende Substanz sich Thaten, als von ihr begangen, vorstellen kann, die sie nie vollbracht hat. Wir können lediglich von Gottes Güte erwarten, dass er solchen fatalen Irrtum nicht zulassen wird, der unverdiente Strafe oder Lohn über uns bringen müsste.

Locke stellt sich also mit dieser Meinung in bewussten Gegensatz zu der Annahme Descartes, dass uns im Subjekte des Bewusstseins die denkende Substanz selbst gegeben sei. Aber es fehlt doch nicht an Schwierigkeiten. Der Identität der Person ist Locke sicher und Person ist „thinking intelligent being“ (II, 27, 9). II, 23 aber ist dies auch Definition für Seele; dann II, 27, 9 am Ende: das Ich (Self) reflektiert jetzt, vollbrachte damals die Handlung — sonst ist es die Seele, welche das thut. Jedenfalls also: so lange die Seele thätig ist, fällt sie

mit dem Ich zusammen; wird das aber zugegeben, so kann die Unterbrechung der seelischen Thätigkeit durch den Schlaf u. dgl. keine Veränderung der Seele selbst nach sich ziehen; denn nach dieser Unterbrechung ist ja das Selbst wieder dasselbe, das es vorher war, und da das Selbst, das Ich, gleich der thätigen Seele ist, so muss die nach der Unterbrechung denkende Seele dieselbe sein, die vor der Unterbrechung vorhanden war; die Seele aber kann nicht inzwischen vernichtet sein, denn dann hätte sie zwei Anfänge und könnte daher nicht dieselbe sein (II, 28, 1). So führt nach Lockes eignen Voraussetzungen die Scheidung von Seele und Ich zum Widerspruch: beide müssen in eins gesetzt werden.

Es zeigt sich, dass Lockes Ausführungen in diesem 27. Kapitel nicht mit seinen sonstigen Ansichten über die Seele zusammenstimmen; hier scheint es ihm denkmöglich, dass eine Substanz zu mehreren Personen, eine Person zu mehreren Substanzen gehören könne, während er II, 1 durch die Unmöglichkeit einer solchen Annahme gegen die Cartesianer beweisen will, dass die Seele nicht immer denken kann.

Obgleich nun das ganze Kapitel über Identity und Diversity erst später eingeschoben ist (Fox Bourne, Life of John Locke II, 271), so werden wir uns doch hüten müssen, die entgegenstehenden Ausnahmen im übrigen Essay dadurch aufgehoben zu erachten; denn Locke hat auch diese stehn lassen; er trifft wie vielfach in diesen Dingen keine Entscheidung, sondern begnügt sich, die in geläufigen Begriffen verborgenen Schwierigkeiten aufzudecken.

Als zweite Kategorie der Erkenntnis erscheint bei Locke die Relation im Allgemeinen, denn obschon Identität und Coexistenz nur besondere Arten der Relation sind, so handelt er sie doch ihrer Wichtigkeit wegen besonders ab. Auf Relation aber geht der grösste Teil unsrer Erkenntnis. Denn da alle distinkten Ideen ewig als nichtidentisch angesehen werden müssen, und daher stets von einander zu verneinen sind, so gäbe es keine Möglichkeit für irgend welche positive Erkenntnis, wenn wir keine Relationen zwischen ihnen fänden (IV, 1, 5).

Die wichtigsten Relationen nun bilden den Gegenstand der Erkenntnis in der Mathematik und den Geisteswissenschaften (moral relations); und in beiden, behauptet Locke, sei demon-

strative Erkenntnis möglich (IV, 3, 18—19). Da die demonstrative Erkenntnis aber die intuitive voraussetzt, so ist auch diese hier nach unsern früheren Ausführungen anzunehmen. Grade für die Relationen ist, wie IV, 4, 5—11 nunmehr deutlich dargelegt wird, reale Erkenntnis möglich, weil hier die Realität schon in den Ideen gegeben ist: ob es einen Kreis oder ein Dreieck in der Welt giebt oder nicht, macht nichts aus für die Demonstrationen der Mathematiker, die lediglich auf den Ideen beruhen. Aus den Grundeigenschaften des Dreiecks ergeben sich die übrigen denknotwendig, z. B. dass die Summe der Dreieckswinkel $= 2R$ ist, und das gilt dann von jedem wirklich existierenden Dreieck, da und sofern es mit der Idee übereinstimmt. Ebenso liegt es bei moralischen Erkenntnissen: Ciceros Offizien sind nicht weniger wahr, weil niemand auf der Welt sich genau nach ihnen richtet. Wenn es in der Idee wahr ist, dass Mord den Tod verdient, dann ist es auch in Wirklichkeit von jedem Morde war — hier erscheint der Widerspruch zu seiner Theorie des Modus ganz naiv die Realität für den Modus Mord liegt in der Idee, aber es giebt doch Morde in Wirklichkeit, und man möchte fragen, ob die Idee Mord irgend wie anders ein Zeichen für den wirklichen Mord ist, als eine Substanzvorstellung für die wirkliche Substanz.

Locke vergisst, dass er auch die Idee der Substanz im allgemeinen eine relative genannt hatte, und demgemäss über ihre Denknotwendigkeit sich zu äussern hätte — dass hier grosse Schwierigkeiten liegen, darauf ist schon mehrfach hingewiesen worden.

Die Herrlichkeit der demonstrativen Erkenntnis der Relation dient als Folie für das Folgende.

Eine intuitiv-demonstrative Erkenntnis mangelt fast völlig für die dritte Kategorie der Coexistenz, d. h. bei den Substanzen. Denn eine denknotwendige Verknüpfung besteht kaum zwischen wenigen primären Qualitäten wie Figur und Ausdehnung, Beweglichkeit und Undurchdringlichkeit; ebenso giebt es gegenseitige Ausschliesslichkeit (repugnancy) nur für die einzelnen Arten von Eigenschaften: an einem Orte kann nur eine Farbe sein, nicht zugleich zwei — nach dem Satz der Identität. Weiter aber reicht hier unsre sichere allgemeingiltige Erkenntnis

Capitulum

(I (3) 4)

II (3) 4

nicht, denn weder existiert ein notwendiger Zusammenhang zwischen den verschiedenen einfachen Ideen unsrer komplexen Substanzidee, noch auch zwischen den sensiblen Ideen und den primären Qualitäten, welche sie hervorbringen: einmal kennen wir diese überhaupt nicht, dann aber ist völlig unbegreifbar wie mechanisch-geometrisch bestimmte Aussendinge Empfindungen, also Geistiges, in uns hervorrufen können. — Eigentlich hebt der zweite Grund den ersten wieder auf, doch wollen wir davon absehen.

Es ist überhaupt unmöglich, eine vollständige Idee von den Substanzen zu bekommen, man müsste denn alle überhaupt existierenden Dinge in ihren Wirkungen auf einander erfasst haben. Und selbst dann hätten wir keine demonstrative Erkenntnis, denn die giebt's von Kräften und ihren Wirkungen überhaupt nicht: das Verhältnis von Ursache und Wirkung ist durchaus unbegreiflich, wir müssen es eben als Erfahrungsthatfache hinnehmen. — Hier überlieferte Locke seinen Nachfolgern ein zweites Problem: Ist die Beziehung von Ursache und Wirkung denknotwendig, oder nur erfahrungsgemäss, induktiv? Wie im Substanzproblem Berkeley, so steht im Kausalitätsproblem Hume auf den Schultern Lockes.

Ueber Substanzen lassen sich also keine allgemeingiltigen Urteile gewinnen, es seien denn „trifling propositions“, in denen man mit dem Prädikate nichts aussagt, als was schon im Subjekte gedacht ist. All unser Wissen beruht hier auf der Erfahrung, und diese giebt nur Einzelerkenntnis (IV, 3, 16).

Aus der ganzen Auseinandersetzung aber geht zur Genüge hervor, dass man Locke Unrecht thut, wenn man ihn einen einseitigen Empiristen nennt; in dem, was er über demonstrative Erkenntnis in Mathematik und Moral sagt, zeigt er sich durchaus als Rationalist: das anfängliche Schwanken in IV, 1, 9 bleibt doch vereinzelt.

IV, 9, 1 heisst es wieder: Allgemeinurteile, von deren Wahrheit oder Falschheit wir sichere Erkenntnis haben können, gehn nicht auf die Existenz, sondern nur auf unsre abstrakten Ideen; alle Einzelurteile aber betreffen allein die Existenz. Freilich, ob das Locke in dieser Schärfe aufrecht erhalten würde, ist bei dem, was folgt, zweifelhaft: es soll wohl nur auf Erfahrungsurteile über die Coexistenz gehn. Denn schon unsre eigne Existenz

ist absolut sicher (IV, 9, 3); sie wird intuitiv erkannt, kann und braucht daher nicht bewiesen zu werden. Aehnlich wie Descartes sagt er: Wenn ich an allen anderen Dingen zweifle, so lässt mich eben dieser Zweifel meine eigne Existenz erkennen und nicht daran zweifeln. Doch sind die Ausführungen mehr im Sinn des Einwurfs Gassendis gehalten, dass die eigne Existenz aus jeder Handlung, jeder Vorstellung so gut folge wie aus dem Zweifeln. Natürlich, wenn mit jeder Idee das Bewusstsein verbunden ist, dass Ich die Idee habe, so folgt aus der Existenz jeder Idee, die ja mit jeder Idee verbunden ist, die Existenz des Ich. Wenn ich Schmerz fühle, habe ich eine eben so sichere Wahrnehmung meiner eignen Existenz, wie von der Existenz des Schmerzes, den ich fühle, eben so wenn ich weiss, dass ich zweifle. Locke legt hier offen in den Beweis hinein, was bei Descartes nachträglich angeheftet wird — die Interpretation des cogito. So zeigt sich, dass der Beweis nur ein Zirkel ist: Nur wenn ich weiss, dass ich denke, und weiss, dass dieses Denken existiert d. h. aber eben schon, dass das Ich existiert, da ja nach Locke das Ich so gut im Denken liegt wie sein Gegenstand, nur dann existiert das Ich. — Also wenn ich weiss, dass Ich + Idee existiert, dann weiss ich auch, dass das Ich existiert; das ist überzeugend; woher aber weiss ich das erstere? Durch Wahrnehmung! Dann aber folgt die Existenz der wahrgenommenen Gegenstände eben so sicher aus der Wahrnehmung wie die des Ich; und das wird auch in den Briefen an Worcester offen ausgesprochen: Am Sein der Substanzen kann ich nicht eher zweifeln als am eignen Sein. Im Essay aber bleibt die Existenz der Substanzen nur subjektiv sicher.

Die sichere Erkenntnis meiner eignen Existenz stammt also aus der Erfahrung, und es fehlt ihr nichts am höchsten Grade der Sicherheit. Aber was mit der eignen Existenz gemeint ist, wird nicht klar; aus dem über die Identität gesagten würde man nur die Existenz des Ich folgern, und da die Erkenntnis aus der Erfahrung stammt, nur so lange der Existenz dieses Ich sicher sein, als die Erfahrung dauert. Wie stehts dann mit dem Ich während des traumlosen Schlafes? Indess auf Lockes Annahmen hin lässt sich nichts weiter ausmachen. Von der Seele selbst wissen wir überhaupt nichts, nicht einmal, dass sie mit dem Ich beharrt.

Vom Beweise des eignen Daseins gelangt Locke zum Beweis für das Dasein Gottes. Denn wie der Bischof von Worcester ist er der Meinung, dass der ontologische Beweis, wie ihn Descartes giebt, nicht genügt (L 58 u. a.). Doch da er selbst von der Existenz Gottes überzeugt ist und einen sichern Beweis hat, so will er auch den weniger guten Beweis aus der Idee zulassen, wenn er jemand besser zusagt (IV, 10, 7): die Ueberzeugung ist hier die Hauptsache, nicht der Weg, auf dem sie erlangt wird. Aber es ist ein übles Ding, Gottes Dasein allein auf die Idee, welche wir von ihm haben, gründen zu wollen, da einige Menschen gar keine oder schlimmer wie keine, die meisten aber eine sehr verschiedene haben. Der Beweis aus der Angeborenheit der Gottesidee, die zweite Form des ontologischen Beweises bei Descartes, kommt für Locke natürlich nicht in Frage. Er verwendet den kosmologischen Beweis; wie Geil (in der angeführten Abhandlung) hier den ontologischen Beweis herausdemonstriert, ist mir unverständlich, wenn man überhaupt ontologischen und kosmologischen Beweis scheidet.

An den meisten in Betracht kommenden Stellen des Essay meint Locke Gottes Dasein aus der herrlichen Einrichtung des Weltalls ableiten zu können; hier im vierten Buche aber will er, vielleicht in Nachahmung Descartes', den sicheren Weg der Demonstration gehn, und stützt sich deshalb auf die eben bewiesene eigene Existenz. Er schliesst so: Ich weiss, dass ich bin, da nun das Nichtseiende Seiendes nicht hervorbringen kann, so muss von Ewigkeit her etwas existiert haben; denn was nicht von Ewigkeit her war, hatte einen Anfang, musste also von etwas Andrem geschaffen sein. Und zur Ergänzung L 61: Nicht „alles hat eine Ursache“ ist wahr, sondern nur „alles, was einen Anfang hat, hat eine Ursache“. Für den Gottesbeweis aber fehlt der Untersatz: Ich bin nicht von Ewigkeit her. Trotz seiner Behauptungen im 27. Kapitel des II. Buches aber scheint ihm das doch unnötig erst noch zu beweisen; weiterhin IV, 10, 18 hören wir ja: Dass jemand sich für ewig halten könne, ist zu absurd, um es zu widerlegen. Weit auffallender für Locke ist die ungestörte Anwendung von allgemeinen Sätzen im Beweise; nach seiner Darlegung (IV, 7) sind solche Grundsätze nichts andres als abstrakte Zusammenfassungen von früher

erkannten Einzelwahrheiten, die allemal klarer und deshalb sichrer sind als die Maximen, welche allenfalls dazu dienen können, zu hitzigen Streichern den Mund zu stopfen. Seiner Theorie nach müsste doch hier im Einzelfall der Zusammenhang deutlicher eingesehen werden ohne Hilfe dieser den Einzelfall ja erst voraussetzenden Maximen. Locke weiss in Wirklichkeit eben doch einen bessern Gebrauch von solchen unmittelbaren Wahrheiten zu machen als man ihm nach seiner Theorie zutrauen möchte.

Wenn ich nun mein Wesen und Beginnen von einem Andern, Ewigen hatte, dann muss, fährt Locke fort, all mein Wesen, alle meine Kräfte aus ihm seinen Ursprung haben, in ihm liegen — und nun ein kleiner Sprung: dies ewige Wesen muss die Quelle alles Seins und aller Kräfte sein, es muss allmächtig und allwissend, also Gott sein. Meine eigne Existenz reicht also doch nicht aus; die Existenz des Weltalls muss erst bewiesen sein, um Gottes Existenz zu beweisen.

Aber der Beweis hat noch mehr Erstaunliches: Der analytische Zusammenhang von Ursache und Wirkung, der mit grossem Eifer beseitigt war, wird hier wieder ganz naiv vorausgesetzt; das wird noch deutlicher in den Einzelausführungen: Gott kann nicht Materie sein, weil Materie selbst nicht denken und wollen kann, also auch kein denkendes und wollendes Wesen zu schaffen vermag. Hier lagen die Widersprüche mit seinen sonstigen Behauptungen über das, was wir der Materie zuschreiben dürfen und was nicht, zu klar am Tage, als dass sie der Bischof hätte übersehen können; aber aus dem Streit kommt nichts heraus.

Zum Beweise der Existenz anderer Dinge ist von vornherein zu bemerken, dass Locke gar keine Rücksicht nimmt auf die Existenz anderer Seelen; überhaupt aber handelt er weniger von Substanzen als von Qualitäten; und das liegt in seiner ganzen Fassung der Substanzenlehre begründet: Substanzen selbst sind weder durch Sensation noch durch Reflektion wahrzunehmen (I, 4, 18). Sein Beweis aber gründet sich durchaus auf die Sensation, so dass er — für seine Theorie — gleich im Anfang verfehlt erscheint. Er spricht es auch IV, 11, 1 nochmals aus: Dass wir eine Idee in unsrer Seele haben, beweist nicht die Existenz des Dinges. Sein Beweis läuft nun

darauf hinaus zu zeigen, dass die Dinge, die wir wahrnehmen, als von uns unabhängig wirklich wahrgenommen werden, und als auf uns wirkend:

1. Wir haben Wahrnehmungsvorstellungen nur durch unsre Sinne, die Sinne aber allein können solche nicht hervorbringen.

2. Wir scheiden deutlich Wahrnehmungs- und Erinnerungsvorstellungen.

3. Lust und Unlust begleiten nur aktuelle Sensationen, nicht die Erinnerungen u. dgl.

4. Die Sinne stimmen zusammen in ihren Berichten über die äusseren Dinge.

In einem Beispiel wird dann die von uns unabhängige Wirksamkeit gezeigt (IV, 11, 7).

Alles aber, was wir beim Wahrnehmen haben, sind nach Locke Ideen, und mit jeder ist die Idee der Existenz verbunden. Nun sollte er eigentlich schliessen, da wir in der Idee das Ich und den Gegenstand haben, so existiert der Gegenstand eben so sicher wie das Ich. Aber unvermutet schiebt er ein: nicht die Idee, die Qualität, sondern das, dessen Erscheinung vor meinen Augen immer diese Idee hervorruft, existiert (§ 2). Nicht meine Idee existiert gegenständlich, aber auch nicht die primäre Qualität, ihre Ursache, denn als Qualität, kann sie nicht selbständig existieren; also indem wir eine Eigenschaft wahrnehmen, sind wir sicher, dass ein Ding existiert, welches diese Qualität hervorruft — wo bleibt da die sensitive Gewissheit? Von diesem Dinge haben wir doch keine Sensation, wir sehens doch nicht!

Lässt man den Ausdruck fallen, so bleibt doch der Zirkel: Am Anfang steht die Behauptung, die Gegenstände unsres Vorstellens, unsrer Sinneswahrnehmung sind Ideen in unserm Geiste, sie werden von wirklichen Dingen ausser uns in unsrer Seele hervorgerufen, diese selbst aber sehen wir nicht, sie sind ja nicht in unsrer Seele; da wir nun diesen Charakter unsrer Idee kennen, müssen wir allerdings, sobald wir etwas sehen — eigentlich sobald wir eine Idee haben, — schliessen: es existiert ein Ding, das diese Idee in mir hervorruft d. h. unter der Voraussetzung, dass wirkliche Dinge existieren und Ideen in uns hervorgerufen, wissen wir, dass wirkliche Dinge existieren; das ist allerdings unbestreitbar.

Wir müssen urteilen, dass der Bischof von Worcester nicht so Unrecht hatte, wenn ihm der „neue Ideenweg“ verdächtig vorkam. Zwar mit der blossen Gegenüberstellung eines Vernunftweges war wenig geholfen; denn die Wichtigkeit und Unentbehrlichkeit der Vernunft für das Entdecken von Wahrheiten hatte Locke selbst stets hervorgehoben. Doch sah er sich in den Briefen veranlasst, den Beweis für die Existenz von Substanzen etwas umzugestalten: Von den Substanzen haben wir nur komplexe Ideen ihrer Eigenschaften; die aber, das wissen wir, können nicht selbständig existieren; also müssen wir einen selbständig existierenden Träger für sie annehmen. Der Zirkel ist auch hier ganz deutlich. Der Schluss folgt nur, wenn wir wissen, dass Substanzen existieren.

Was ist denn aber eigentlich hier mit Eigenschaften gemeint? Nach Lockes Ansicht doch nur die Ideen in unserem Geiste; die brauchen doch aber weiter keinen Träger, da sie ja von der Seele getragen werden. Will man sie aber als Eigenschaften der Körper fassen, was der Beweis verlangt, so muss man Lockes ganze Substanzenlehre umkehren: nicht mehr von den Ideen von Substanzen dürfte er dann sprechen, sondern von den Substanzen selber und der Zirkel würde noch auffälliger. Aber Locke müsste auch solche Auffassung abweisen; denn nach ihm beruht alle unsre Erkenntnis auf Ideen und über die Ideen kommen wir nicht hinaus.

Doch neue Schwierigkeiten stellen sich ein: es giebt auch noch andre als Wahrnehmungsideen. Zwar die Frage der abgeleiteten Vorstellungen erledigt sich leicht: Nur Wahrnehmungen lassen uns schliessen, dass etwas existiert; Erinnerungsvorstellungen bedeuten nur, dass etwas existiert hat und so lassen sich auch die andern Arten von Ideen auf die Existenz der Dinge beziehen.

Wie aber stehts mit dem Träumen? Auch im Traume haben wir das Bewusstsein, dass wir etwas wahrnehmen, also wirkliche Dinge vorauszusetzen haben; nachher aber, wenn wir erwacht sind, müssen wir uns überzeugen, dass diese Dinge in Wirklichkeit nicht existieren. Woher nun wissen wir, dass, was wir wachen nennen, nicht auch ein Träumen ist? Ganz so verwickelt wie im Theaetet ist aber hier die Frage nicht gestellt. Dort wird das Problem aufgeworfen, ob, was wir

Wachen nennen, nicht eigentlich Träumen ist, und was wir Träumen nennen, nicht vielmehr Wachen. Hier scheint Locke nur zu meinen: So gut wir von unserm jetzigen wachen Zustande aus einen andern als Traum charakterisieren, warum sollte es nicht eine dritte Stufe geben, von der aus unser jetziges Wachen ebenfalls nur als Traum erscheinen würde? — Unser jetziges Träumen wäre dann ein Träumen im Traum, und so etwas können wir ja schon auf unsrer Stufe wahrnehmen. — Die Frage muss so gefasst werden und ist dann nichts andres als die alte Frage, ob es nicht neben unsrer Welt, wie wir sie haben, eine realere aber vielleicht nicht erkennbare Welt des wahrhaft Seienden giebt. Und darauf antwortet Locke von seinem Standpunkt aus nicht übel: Das könnte uns gleichgiltig sein; unsre Interessen, durch Lust und Unlust bedingt, liegen in dieser Welt; hier fühlen wir Schmerz und Freude, und nur soweit sie für diese Gefühle in Betracht kommt, hat die Realität der äussern Dinge Wert für uns; also mag immerhin die Realität die wir ihnen hier auf dieser Welt zuschreiben, nicht dem vollen Umfang des Seins entsprechen — es kann uns für unsre Zwecke nichts angehn.

Wir haben den Gedankengang Lockes verfolgt von der Bildung der Substanzidee bis zum Beweise der Existenz der Substanzen. Wir sahen, dass dieser von seiner Voraussetzungen aus misslingen musste. Es ist, als sei es Locke noch zuletzt eingefallen, dass er bisher die Existenz von Substanzen im überlieferten Sinne einfach vorausgesetzt habe, dass diese Voraussetzung aber bei seiner Kritik des Substanzbegriffes sehr bedenklich geworden sein musste; so entschliesst er sich, einen Beweis zu versuchen. Aber man möchte in Anlehnung an ein bekanntes Wort sagen: Ohne die Annahme von Substanzen kann man in sein System nicht hineinkommen, mit dieser Annahme aber kann man nicht darin bleiben.

Locke hat zuerst den Versuch gemacht die Idee, die wir von den wirklich existierenden Dingen, den Substanzen, haben, einer wissenschaftlichen psychologischen Analyse zu unterziehen; er schied einen leicht auf die Erfahrung zurückführbaren Bestandteil und einen zweiten, der ihm zunächst ein dunkles Etwas

blieb; er erschöpfte sich in Bemühungen, auch diesen auf die Erfahrung zu gründen, aber es gelang nicht.

So sehen wir seine Nachfolger die einfache Konsequenz hieraus ziehen: dieser unbestimmbare Faktor ist ein Unbegriff, er ist gar nicht vorhanden. Bei Berkeley wird der Körper, bei Hume sogar die Seele zu einem blossen Bündel von Ideen.

Aber jeder Skeptizismus schwebt in der Luft und hebt sich schliesslich selbst auf. In England beginnt in scharfem Gegensatz zu Hume eine Philosophie des „common sense“, der ja auch schon bei Locke stets das letzte Wort gesprochen und ihn vor dem Skeptizismus behütet hatte.

Für die Entwicklung der Philosophie aber auf dem Kontinent wurden die rationalistischen Elemente, die in Lockes Substanzenlehre lagen, von grösserer Bedeutung: Kant praezisierte die Aktivität der Seele bei der Bildung der Substanzideen in der Synthesis des reinen Verstandes; das Selbst Lockes, welches in jedem Bewusstseinsvorgang das Subjekt der Beziehung ausmacht, wird bei ihm zum Subjekt der Synthese. Die Schwierigkeit aber, die bei Locke noch vorliegt in der Auffassung der Seele, die bald mehr gleich dem Ich, bald mehr gleich dem Träger der seelischen Kräfte gesetzt wird, löste er durch einen konsequenten Phaenomenalismus. Bei Locke war nicht deutlich geworden, ob wir durch die Reflexion die Seele mit ihren Thätigkeiten erkennen, wie sie ist, oder ob die „powers“, welche wir durch Selbstbeobachtung wahrnehmen, nur Erscheinungen sind, hinter denen sich die Seele selbst verbirgt. Wir finden zwar die „powers“ selbst, aber das Wesen der Seele konnte nicht in ihnen bestehn, da sie ja auch ohne zu denken oder zu wollen existiert. So stellte Kant neben die äussern Sinne noch einen inneren Sinn, der uns auch die Seele nur zeigt, wie sie erscheint.

Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte herausgegeben von Benno Erdmann. 1893—99. 8.

- I. **David Hume's Kausalitätstheorie** und ihre Bedeutung für die Begründung der Theorie der Induktion von Dr. Paul Richter. *№* 1,20
- II. **Andreas Rüdigers Moralphilosophie** von Dr. Wilh. Carls. *№* 1,20
- III. **Humes und Berkeleys Philosophie der Mathematik** vergleichend und kritisch dargestellt von Dr. Eugen Meyer. *№* 1,60
- IV. **Thomas Hill Green und der Utilitarismus** von Dr. George Fr. James. *№* 1,00
- V. **Zur Theorie der Aufmerksamkeit** von Dr. Harry Kohn. *№* 1,20
- VI. **Keplers Lehre von der Gravitation.** Ein Beitrag zur Geschichte der mechanischen Weltanschauung von Dr. Ernst Goldbeck. *№* 1,20
- VII. **Der Unterschied der Lehren Humes im Treatise und im Inquiry** von Wilhelm Brede. *№* 1,20
- VIII. **Die motorischen Wortvorstellungen** von Dr. Raymond Dodge. *№* 2,00
- IX. **Schopenhauers Aesthetik** und ihr Verhältnis zu den ästhetischen Lehren Kants und Schellings von Dr. Ed. von Mayer. *№* 2,00
- Diebow, Paul,** Die Pädagogik Schleiermachers im Lichte seiner und unserer Zeit. 1894. 8. *№* 4,00
- Erdmann, Benno,** Logik. Bd. I. Logische Elementarlehre. 1892. 8. *№* 10,00
- Giessler, Karl, Max,** Die physiologischen Beziehungen der Traumvorgänge. 1896. 8. *№* 1,20
- Koch, E.,** Das Bewusstsein der Transcendenz oder der Wirklichkeit. Ein psychologischer Versuch. 1895. 8. *№* 3,00
- Martinak, Ed.,** Die Logik John Lockes. Zusammengestellt und untersucht. 1894. 8. *№* 3,00
- Thiele, G.,** Grundriss der Logik und der Metaphysik. Dargestellt als Entwicklung des endlichen Geistes. 1878. 8. *№* 3,00
- Kants intellektuelle Anschauung als Grundbegriff seines Kriticismus dargestellt und gemessen am kritischen Begriffe der Identität von Wissen und Sein. 1876. 8. *№* 6,00
- Die Philosophie Imanuel Kants nach ihrem systematischen Zusammenhange und ihrer logisch-historischen Entwicklung dargestellt und gewürdigt. Bd. I, 1 u. 2. 1882—87. gr. 8. *№* 14,00

Freytag, Willy

Die Substanzenlehre Lockes

1899

Ph.u. 0 dg-8/11

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11879149-8